

Scienza e dominio si intrecciano ormai in modo inestricabile. Ma «perché il dominio non deve essere esercitato? ed esercitato senza limiti? Forse perché finisce col violare i diritti dell'uomo? Ma quale conoscenza è ormai in grado di mostrare i *veri* diritti e di stabilire il *vero* limite che divide il diritto dalla stortura dell'uomo?». Con queste domande felicemente provocatorie, Severino avvia un'indagine stringente e acutissima, che vuole isolare il senso specifico in cui oggi la scienza parla di *legge* e di *caso* - e insieme risalire alla sua lontana origine, che è nella nascita del pensiero greco. Perché lì si forma la tensione che attanaglia tutto il pensiero dell'Occidente: da una parte l'affermazione inaudita del divenire in quanto «irruzione dell'imprevisto», in quanto *caso* che dal niente passa all'essere - e non solo è impreveduto ma imprevedibile, perché «è impossibile una previsione del niente»; dall'altra la radicale «volontà di salvarsi dalla minaccia di divenire», che si esprime nell'*epistème*, in quanto esorcismo conoscitivo che si fonda sull'«incantesimo degli immutabili». Ma quest'ultima forma della conoscenza si è rivelata inadeguata di fronte all'avidità volontà di dominio della scienza; anche le ultime larve di «immutabili», segnali di una verità incontrovertibile, sono state dissolte da una speculazione e da una pratica tecnica con cui la scienza raggiunge oggi «la forma più radicale di dominio proprio perché si espone al caso, cioè distrugge gli immutabili che lo rendono impensabile». Ma così si afferma anche «l'alienazione più abissale»: «la persuasione e insieme la volontà che le cose della terra, in quanto cose, siano niente». È un percorso lucidissimo, di bruciante evidenza, in cui Severino ha addensato molti temi che il suo pensiero sta articolando ormai da anni.

Il libro contiene anche un lungo saggio su Carnap.

Emanuele Severino

LEGGE E CASO

DELLO STESSO AUTORE:

Destino della necessità

Essenza del nichilismo

Il gogo

Il parricidio mancato

La struttura originaria

La tendenza fondamentale del nostro tempo

Oltre il linguaggio

Studi di filosofia della prassi



ADELPHI EDIZIONI



I.	LEGGE E CASO	11
	Gli immutabili, il niente, il caso	13
	Dal dominio epistemico al dominio scientifico	29
	Il senso greco del niente nella scienza moderna	37
	La volontà di potenza come interpretazione	58
II.	NOTE SUL PROBLEMA DELL'INTERSOGGETTIVITÀ NELLA « COSTRUZIONE LOGICA DEL MONDO » DI R. CARNAP	65
	1. L'unità del sapere	67
	2. L'intersoggettività del sapere e l'esperienza	70
	3. La polemica dei protocolli	76
	4. Il presupposto dell'intersoggettività nella <i>Costruzione logica del mondo</i>	79
	5. Il sapere intersoggettivo come sapere strutturale	83
	6. Intersoggettività e oggettività	88
	7. Il concetto di costituzione	94
	8. Formulazione in linguaggio realistico del concetto di costituzione	99
	9. Significato realistico e costituzionale dell'intersoggettività nella <i>Costruzione</i>	104
	10. L'ordinamento costituzionale secondo la primarietà conoscitiva	111

Prima edizione: settembre 1979

Quarta edizione: giugno 1993

11. I dati vissuti elementari e la ragione della loro indecomponibilità	118
12. Il metodo della quasi-analisi. Le osservazioni critiche di Goodman	122
13. Sapere scientifico-comune e sistema costituzionale	132

AVVERTENZA. Il primo dei due scritti qui pubblicati è la relazione introduttiva al Convegno « Induzione, probabilità, statistica », tenutosi all'Università di Venezia nel settembre 1978. Il secondo rielabora, in vista dei temi sviluppati nel primo scritto, l'Introduzione all'edizione italiana di *Der logische Aufbau der Welt - Scheinprobleme in der Philosophie* (2ª edizione, 1961), di R. Carnap (*La costruzione logica del mondo*, Introduzione e traduzione di E. Severino, Milano, 1966).

E. S.

Primavera 1979

I. In certi settori della cultura contemporanea è ancora diffusa la convinzione che, una volta stabilita l'omogeneità e la convergenza di scienza e dominio, risulti per ciò stesso evidente il carattere negativo e alienante della scienza. Ma è appunto in relazione al senso del negativo, e dell'alienazione che le difficoltà diventano subito insormontabili. Perché il dominio non deve essere esercitato? ed esercitato senza limiti? Forse perché finisce col violare i diritti dell'uomo? Ma quale conoscenza è ormai in grado di mostrare i *veri* diritti e di stabilire il *vero* limite che divide il diritto dalla stortura dell'uomo?

Nella storia dell'Occidente, la conoscenza che si è assunta il compito di mostrare la *verità* è stata la filosofia, cioè la « scienza » intesa non in senso moderno, ma come *epistème*, ossia — secondo quanto la stessa parola greca suggerisce — come conoscenza il cui contenuto riesce a *stare*, imponendosi, fermo, su tutto ciò che vorrebbe smuoverlo e metterlo in questione; e che appunto per questo suo stare è verità. Ma ormai la filosofia è morta; il sogno della verità definitiva e incontrovertibile è finito non solo per le forze che promuovono la costruzione della civiltà della tecnica, ma anche per tutte le forme di umanesimo che, sebbene alimentate dalla morte della filosofia, tuttavia si illudono di poter rivendicare i diritti dell'uomo contro

la violenza perpetrata dal sapere scientifico e dalla tecnica. Se il sogno della verità è finito, allora la parola « verità » non può significare altro che capacità di dominio, potenza, e la parola « errore » impotenza. La « verità » di una teoria è decisa dallo scontro pratico con l'avversario. Questo è anche il significato della seconda tesi su Feuerbach di Marx. Ma questo significa anche che lo sfruttamento di classe e la violazione dei diritti dell'uomo non sono sintomi di un'« ingiustizia » — la morte della verità dell'*épistème* è insieme morte di ciò che la giustizia in verità è —, ma sono sintomi dell'impotenza, cioè dell'« errore » in cui si trovano le classi sfruttate e coloro che subiscono violenza.

La scienza moderna, come struttura teorico-tecnica, è la forma suprema di potenza e quindi di « verità » esistente oggi sulla terra. Le forze della religione e della fede, della morale, dell'inconscio, del sentimento, del pensiero ideologico e politico sono ormai impotenti di fronte alla forza della scienza. Ciò non vuol dire che la scienza si costituisca indipendentemente dalla società; e nemmeno che l'organizzazione sociale non sia tuttora determinata da forze religiose, morali, ideologiche, emozionali. Si vuol dire invece che l'organizzazione della società e quindi della scienza stessa è oggi tanto più efficace — tanto più potente — quanto più i criteri che regolano l'organizzazione sociale vengono a coincidere con i criteri della razionalità scientifica e dunque quanto più l'organizzazione e l'amministrazione ideologica della scienza diventa organizzazione e amministrazione scientifica della scienza.

II. La scienza moderna è la forma più potente di dominio perché è la forma più potente di previsione. La previsione anticipa una visione, che ancora non esiste perché o non esiste ancora l'oggetto della visione, oppure perché ancora non esistono le condizioni che consentono a tale oggetto di diventare visibile. La previsione si costituisce non solo in rapporto al non esistere ancora della visione, ma in rapporto a una visione che, nel prevedere, è concepita come qualcosa che, prima o poi, incomincerà ad esistere. La previsione si costituisce cioè all'interno dell'*esperienza del divenire del mondo*, cioè all'interno del processo in cui incominciano ad esistere gli oggetti della visione (o le condizioni che li rendono visibili). E la visione è ciò che il linguaggio scientifico chiama « verifica » o « falsificazione » della previsione.

Ma il dominio è appunto dominio del divenire del mondo. Proprio perché il divenire è l'incominciare ad esistere, il divenire è l'irruzione dell'inatteso e dell'inaudito, ossia di ciò che per la sua radicale novità e imprevedibilità minaccia ogni cosa esistente — minaccia l'esistenza di ogni cosa. La volontà di salvarsi dalla minaccia del divenire è una delle forme originarie di dominio. Ogni forma di salvezza (come ad esempio la salvezza cristiana) appartiene alla volontà di salvezza che coincide col dominio. Per salvarsi è necessario arginare la minaccia del divenire, cioè controllarla, sottoporla a una legge e dunque dominarla. E, viceversa, per dominare è innanzitutto necessario non essere travolti dall'irruzione dell'imprevedibile e dunque salvarsi da essa.

Ma proprio perché la minaccia è dovuta all'assoluta imprevedibilità del divenire del mondo, per arginare la minaccia si deve rendere in qualche modo prevedibile l'imprevedibile. L'argine ha la possibilità di tenere, solo se le forze che premono su di esso non sono qualcosa di assolutamente imprevedibile e di ignoto. Anzi, l'argine originario è la previsione stessa, cioè la volontà di anticipare, *ante-capere*, pre-catturare gli eventi che sopraggiungono. La previsione implica infatti che il divenire non sia più la visione terrificante dell'irruzione dell'assolutamente inatteso, ma la visione di un processo che si adegua al previsto e che proprio per questa adeguazione è l'adeguarsi a un ordine, a una legge che non si lascia travolgere dall'irruzione degli eventi, ma controlla, domina e dà un fondo all'abisso del divenire.

III. Dire che la scienza è la forma più potente di dominio perché è la forma più potente di previsione significa che la scienza sta al termine della storia del dominio.

Già nella preistoria del dominio, presso i popoli che precedono la storia dell'Occidente, la previsione domina l'irruzione del divenire anticipando un ordine immutabile nella successione degli eventi. Questa anticipazione trova la sua espressione fondamentale nel mito arcaico dell'eterno ritorno. Le determinazioni archetipiche del circolo cosmogonico sono l'ordine immutabile al quale ogni divenire deve adeguarsi.

Ma solo all'inizio della civiltà occidentale, nel pensiero greco, vien reso esplicito il senso di ciò

che viene indicato dalle parole « successione », « divenire », « ritorno », « evento », « ordine immutabile », « eterno ». È all'interno del senso greco di queste parole che cresce l'intera civiltà dell'Occidente. Ed è appunto col pensiero greco che, con un rigore e un'esplicitzza prima sconosciuti, la previsione incomincia a dominare il divenire mediante l'evocazione degli immutabili e degli eterni, ossia delle strutture che non sono travolte dal divenire del mondo, ma arginano la sua minaccia e fanno quadrato attorno a ciò che di volta in volta, per gli abitanti dell'Occidente, vale come l'irrinunciabile. Prevedere significa volere che il divenire (il tempo, la storia) si adegui all'ordine previsto; ma questo ordine deve essere immutabile affinché la minaccia del divenire non torni ad essere una possibilità reale.

A tal fine è necessario che non solo l'ordine previsto sia immutabile, ma che anche alla previsione sia impossibile fallire e mutare in una previsione diversa. La previsione dev'essere cioè incontrovertibile e stare perciò ferma presso di sé. In quanto così *stante*, la previsione supera l'instabilità del mito e diventa, appunto, *epistème*, cioè conoscenza che *sta* ferma, di contro (*epi*) a tutte le opinioni contrastanti. Solo se la previsione è *epistème* gli immutabili e gli eterni che essa prevede non sono un'illusione. Ma la preposizione *epi* non si riferisce soltanto alle opinioni contrastanti *su* (*epi*) cui l'*epistème* domina, ma si riferisce anche a tutti gli eventi che possono sopraggiungere e *sui* quali, daccapo, essa domina. L'*epistème* domina *su tutti* gli eventi; è uno sguardo che anticipa *il tutto*: tutto ciò che già esiste e tutto ciò che può esistere e che an-

cora non esiste. La minaccia del divenire è vinta e non è semplicemente differita, solo se la previsione epistemica getta il suo sguardo sul tutto e non semplicemente su una parte, il cui ordine potrebbe essere improvvisamente travolto dall'irruzione del non previsto.

La nascita della filosofia consiste — stando alla ricostruzione platonico-aristotelica — nella posizione del « principio » di tutte le cose che nascono e muoiono, ossia nella posizione della unità immutabile che raccoglie insieme tutte le cose divenienti, dalle più simili e vicine alle più diverse e lontane — e che in quanto è questo « raccogliere » è appunto λόγος, *legere*, *lex*. Il « principio » è cioè ἡ ἀρχή che, come la stessa parola greca dice chiaramente, domina e spinge il suo dominio sino a raggiungere tutte le cose, anche quelle già morte e quelle ancora non nate. L'intenzione originaria della filosofia è certamente di svelare, manifestare, mostrare il principio di tutte le cose; certamente, la filosofia vuol essere θεωρία, contemplazione, visione. Ma proprio perché la θεωρία contempla ed è visione del principio immutabile di tutte le cose, proprio per questo la θεωρία è la previsione dell'ordine immutabile al quale devono adeguarsi tutte le cose che nel divenire sopraggiungono, quindi è proprio per questo che la pura θεωρία è dominio assoluto; il puro vedere è prassi, anzi la forma più potente di prassi che nella storia dell'Occidente può esistere prima dell'avvento della scienza moderna. Questo, anche se il carattere essenzialmente pratico della θεωρία rimane nascosto nell'inconscio della θεωρία.

Gli immutabili e gli eterni che l'Occidente ha

evocato per salvarsi, cioè per dominare l'irruzione del divenire sono stati, di volta in volta, il dio della tradizione greco-cristiana e il dio dell'immanentismo moderno, l'ordine e il diritto naturali, così come il bene e il bello naturali (che si rispecchiano nel retto operare e nell'opera d'arte), l'anima immortale dell'uomo, l'autorità e l'insegnamento del « Figlio di Dio » e della Chiesa, l'autorità del padrone, del monarca, dello Stato, i rapporti di produzione dell'economia capitalistica, la legge morale, il determinismo della natura, la razionalità dialettica della storia, l'irreversibilità del tempo, la società comunista come sbocco della lotta di classe. Alla radice di tutti gli immutabili sta quell'immutabile che è l'*épistème*, ossia il luogo, lo spazio non oscillante in cui possono essere innalzati con verità tutti gli immutabili (e al quale si riconnette direttamente la concezione assolutistica delle scienze logico-matematiche e delle stesse scienze empiriche). In questa prima epoca del dominio, nella storia dell'Occidente le forme immediate, familiari, quotidiane del dominio — come l'uso della terra, degli animali, degli uomini — sono vissute come efficaci solo in quanto si inseriscono nel senso del mondo, aperto dall'evocazione degli immutabili; diversamente, appaiono come errore, deviazione, peccato, quindi inevitabilmente destinate al fallimento.

IV. Ma nella storia dell'Occidente le forme di dominio che precedono il dominio scientifico hanno un carattere essenzialmente antinomico. L'antinomia sta in questo, che gli immutabili e

gli eterni, evocati dalla previsione epistemica per dominare il divenire, rendono impossibile e impensabile il divenire, ossia rendono impossibile ciò che per essere dominato deve essere possibile e pensabile, e che anzi sin dall'inizio l'Occidente ha considerato come la stessa evidenza fondamentale.

Per i mortali, il divenire del mondo è sì la minaccia estrema ed è la radice dell'angoscia, ma è ineludibile. Esso è l'evidenza fondamentale perché appartiene in modo emergente al contenuto dell'*epistème*. In quanto conoscenza incontrovertibile, l'*epistème* è affermazione e visione incontrovertibile di un contenuto al quale appartiene il divenire del mondo. La visione del divenire appartiene anzi al fondamento su cui l'*epistème* si costruisce.

Il carattere essenzialmente antinomico delle forme prescientifiche di dominio compete quindi, e anzi in modo primario, anche all'*epistème*. L'*epistème* è evocata per dominare il divenire, ma è proprio l'*epistème* a rendere impossibile il divenire — e quindi a rendere impossibile se stessa in quanto portatrice della convinzione che il divenire sia oggetto di visione incontrovertibile.

La volontà di dominare il divenire è il riconoscimento più radicale dell'esistenza del divenire (soprattutto se questa volontà si realizza come *epistème*), ma il dominio del divenire mediante l'evocazione dell'*epistème* e degli immutabili che in essa vengono via via innalzati esige un significato del mondo che è incompatibile con l'esistenza del divenire. Perché, dunque, diciamo questo?

V. Il pensiero greco stabilisce una volta per tutte il senso del divenire del mondo. All'interno del senso greco del divenire cresce l'intera civiltà occidentale — quindi anche la scienza moderna, sia come sapere empirico, sia come formalismo logico-matematico.

Per il pensiero greco il divenire delle cose è il loro uscire dal niente e ritornare nel niente — cioè il loro incominciare ad essere e cessare di essere. Il niente non ha nulla a che vedere con una sorta di spazio vuoto: una cosa esce dal niente nel senso che prima di essere essa non è alcunché, è niente. Essa esce dal niente nel senso che incominciando ad essere non esce da alcuna dimensione, cioè ha niente dietro di sé.

Certamente, prima che la cosa sia esistono già le condizioni della cosa, e possono esistere già parti della cosa o i materiali di cui essa è fatta. Ad esempio, prima che l'anfora sia esiste già l'argilla — e il vasaio e il progetto che egli intende mettere in atto e gli strumenti del lavoro —, ma prima che l'anfora sia, l'anfora non è, e, nella misura in cui non è, essa è niente. È da questo suo esser niente che la cosa esce quando incomincia ad essere. Gran parte di ciò che appartiene all'anfora esiste già (ossia non è un niente) prima che l'anfora sia, ma l'unità specifica e irripetibile che raccoglie in sé tutto ciò che dell'anfora preesiste — e lo rende, appunto, un'anfora e, anzi, quest'anfora, questa unità che è appunto l'anfora in quanto tale — non esiste prima che l'anfora sia.

Se gran parte di ciò che appartiene all'anfora le preesiste, non può preesisterle *tutto* ciò che le appartiene e *tutto* ciò che essa è. Se di una cosa

che incomincia ad essere preesistesse *tutto*, non si potrebbe dire nemmeno che essa incomincia, cioè non si potrebbe dire che essa diviene. Ciò che non preesiste è la cosa in quanto incomincia. Tutto ciò che incomincia, prima di incominciare è niente.

Solo a partire dalla filosofia greca il niente è pensato nella sua infinita lontananza dall'ente, cioè come il *non essere alcuna* delle cose (e quindi come il *non essere alcuno* degli aspetti, delle funzioni, dei sensi delle cose). Ma è proprio per questo carattere radicale del niente che all'inizio della civiltà occidentale la minaccia del divenire diventa estrema.

La minaccia del divenire diventa estrema proprio quando, nella storia dei mortali, compare l'evocazione greca degli immutabili, cioè la prima forma decisiva di dominio del divenire messa in opera dall'Occidente. L'irruzione del divenire minaccia le cose esistenti perché ciò che irrompe è nuovo, imprevedibile, inatteso; ma se rimangono incerti e confusi i confini tra l'esistenza e la regione da cui proviene ciò che irrompe nell'esistenza, se, come avviene nel mito, non si sa dove finisce il regno della realtà e dove incomincia il regno delle ombre da cui irrompe la minaccia del divenire, allora resta sempre aperta la possibilità di trovare una via che, per quanto nascosta, conduca dal mondo a ciò che ancora non ha fatto irruzione nel mondo, una via che renda quindi in qualche modo prevedibile e familiare ciò che pertanto solo di fatto e provvisoriamente si sottrae alla previsione.

Ma è appunto questa via ad esser resa impercorribile dal significato greco del niente: il niente

è appunto niente, il niente non contiene alcunché e quindi non contiene alcunché che possa essere previsto ed atteso. Ma tutto ciò che divenendo irrompe nel mondo ed incomincia ad essere, esce dal niente, è stato un niente. Sì che è proprio per questo suo essere stato un niente che ciò che irrompe nel mondo è assolutamente, infinitamente imprevedibile, inatteso, inaudito, nuovo; e quindi è la minaccia estrema rivolta alle cose esistenti.

Ciò che esce dal niente incomincia in modo assoluto, non ha tendenze, vocazioni, inclinazioni, propensioni, non ha scopi, non è sottoposto a regole, leggi, principi. Dietro di sé non ha nulla; il suo affacciarsi all'esistenza non è affidato a nulla, non è in vista di nulla, non ha scopi, non ha ragioni. Il niente è niente e non può esserci una ragione che spinga il niente in una direzione piuttosto che in un'altra. Proprio perché è stato niente, tutto ciò che nel divenire incomincia ad essere è il puro *caso*. Nella storia dell'Occidente il senso del caso è indissolubilmente legato al senso del niente. Nel suo significato essenziale il caso è l'uscire dal niente, è il cadere sull'esistenza essendo stato gettato da niente. Il divenire in quanto tale è caso. Le cosiddette regolarità secondo cui si dispongono le cose che incominciano ad essere sono soltanto un fatto, cioè sono esse stesse casuali.

Questo, anche se il pensiero greco evita costantemente di rendere esplicito il significato essenziale che esso attribuisce al caso e, come avviene in Aristotele, riduce il caso a un tipo particolare di divenire (*γίνεσθαι ἀπὸ τύχης*), subordinato al divenire per opera della natura e dell'arte

(γίγνεσθαι φύσει, τέχνη). Ciò che diviene per opera della τέχνη umana o divina è certamente considerato come realizzazione di uno scopo, ma in quanto esso diviene, in quanto cioè esce dal suo essere stato niente, la sua conformità a uno scopo è soltanto l'aspetto esterno della sua radicale mancanza di scopi, ossia la stessa conformità a uno scopo è casuale. Nella lingua greca, oltre che da τέχνη, il caso è nominato dalla parola αὐτόματον, che significa esplicitamente — quando la lingua greca viene parlata dall'*epistème* — l'irruzione del divenire (μάσται) da parte di qualcosa che è esso solo il protagonista e il responsabile dell'irruzione; onde esso irrompe « da sé » (αὐτό) — e non è e non ha niente prima di irrompere.

VI. La vicenda in cui la minaccia del divenire diventa estrema è la vicenda stessa in cui si realizza la prima forma decisiva di dominio del divenire messa in opera dall'Occidente. Questa vicenda è l'evocazione greca degli immutabili. E infatti all'interno dell'*epistème* che resta stabilito il senso essenziale del divenire, del niente e del caso; e l'Occidente evoca tutti i suoi immutabili per dominare il divenire, pensato e vissuto in questo senso essenziale.

Ma — abbiamo incominciato a dire — gli immutabili, cioè gli dèi dell'Occidente, rendono impossibile il senso essenziale che l'Occidente conferisce al divenire. L'immutabile è ciò che nessun divenire minaccia. Se ne sta da sempre e per sempre al di fuori del niente, « sempre salvo », come dice Aristotele (ὡς τῆς τοιαύτης

φύσεως ἀείει σωζομένης, *Met.*, 983b, 12-13). Poiché nessun divenire può travolgerlo, poiché non può irrompere alcuna novità che lo sorprenda e lo costringa a piegarsi, l'immutabile spoglia il divenire di ogni imprevedibilità. L'immutabile è cioè la *legge* alla quale deve sottostare tutto ciò che sopraggiunge. Proprio come una forza inespugnabile non è un'opera semplicemente difensiva, ma estende ovunque il suo dominio, perché anche coloro che si trovano nelle più lontane contrade sanno che non potranno mai espugnarla e quindi su questa consapevolezza regolano la loro esistenza, così l'immutabile non si limita a far quadrato attorno all'esistenza, ma impone a tutti gli eventi di adeguarsi alla sua natura.

Il senso dell'esistenza aperto dall'immutabile e in cui l'immutabile consiste non ha confini: raggiunge anche l'estrema contrada di tutto ciò che ancora è un niente e gli prescrive la propria legge: anche tutto ciò che ancora è un niente dovrà adeguarsi, incominciando ad essere, alla legge dell'immutabile. Anzi, tutto ciò che ancora è un niente è già adeguato alla legge, è già sottoposto alla legge di doversi adeguare, quando incomincerà ad esistere, alla legge dell'esistenza. Ma se la legge raggiunge il niente e prescrive il proprio senso al niente, se il niente non ha più nulla di imprevedibile perché da esso non può uscire più nulla che sfugga alla legge, allora il niente non è più un niente, ma si è trasformato in una delle regioni su cui domina la legge dell'immutabile. E se il niente non è più un niente, l'uscire delle cose dal niente, cioè il divenire del mondo, diventa un'apparenza.

In effetti l'immutabile ha già tutto previsto e tutto anticipato in sé. Non c'è più spazio per il divenire reale del mondo, sia che l'immutabile si ponga come il dio della tradizione greco-cristiana, come i rapporti di produzione concepiti dall'economia paleocapitalistica come leggi naturali, come l'ordine deterministico dell'universo, come la necessità del superamento della contraddizione del capitalismo nella società comunista, sia che, innanzitutto, l'immutabile sia la filosofia in quanto *epistème*, cioè la verità definitiva e incontrovertibile in cui si apre il senso al quale tutto, in cielo, in terra e nell'Ade del niente deve adeguarsi.

Stabilendo la propria legge, l'immutabile prevede, anticipa e domina il divenire del mondo, ma questo dominio rende impossibile e impensabile ciò che esso deve dominare. La legge dell'immutabile impedisce al niente di essere niente, al caso di essere caso, al divenire di essere divenire. E tuttavia questa legge è stata evocata proprio per salvarsi da ciò che viene ritenuto la realtà più reale e più ineludibile: il divenire, cioè l'accadere degli eventi che escano dal proprio niente. Questo, il carattere antinomico degli immutabili, cioè degli dèi dell'Occidente.

VII. Ma il divenire, come processo dell'uscire e del ritornare nel niente, è insieme l'evidenza originaria che a partire dall'*epistème* greca non verrà più messa in discussione nella storia dell'Occidente, nemmeno quando all'interno della scienza moderna e di certe forme della filosofia

contemporanea si crederà di poter completamente prescindere dal senso greco del divenire.

L'esistenza del divenire è l'evidenza originaria dell'Occidente e l'Occidente evoca gli immutabili appunto per dominare il divenire. È quindi inevitabile che questa forma di dominio — che, attraverso l'evocazione degli immutabili, giunge a cancellare il divenire sul fondamento del riconoscimento più perentorio dell'esistenza del divenire — finisca col mostrare il proprio carattere onirico e quindi la propria impotenza rispetto agli eventi che, sopraggiungendo, lacerano la rete degli immutabili e irrompono nell'esistenza come imprevedibilità e novità radicali e quindi come minaccia estrema e mantenuta. Per dominare realmente il divenire è quindi necessario dissolvere l'incantesimo degli immutabili, il sogno all'interno del quale si domina solo perché si sono voltate le spalle a ciò che peraltro si intende dominare. La meta-fisica è appunto l'*epistème* che, a partire dalla φύσις, cioè dall'evidenza del divenire, va oltre il divenire evocando la dimensione degli immutabili. La metafisica è appunto il dominio sognato.

La volontà di potenza esige dunque la distruzione degli immutabili perché la volontà di potenza è unita necessariamente alla fede nell'esistenza di ciò su cui la potenza deve esercitarsi, è unita cioè alla fede nell'esistenza del divenire, ossia di ciò la cui esistenza è inconciliabile con l'esistenza degli immutabili. La storia dell'Occidente, come storia della forma estrema della volontà di potenza, è la vicenda dell'evocazione e della distruzione degli immutabili.

Tale distruzione (dalla distruzione di dio e del

concetto universale — che anticipa in sé ogni individuazione come dio anticipa in sé ogni evento del mondo — alla distruzione della tonalità nel linguaggio musicale e di ogni « forma naturale » nell'opera d'arte, dalla distruzione dei rapporti di produzione capitalistici alla distruzione dell'autore e del testo scritto nel « teatro della crudeltà » di Artaud) è la stessa distruzione della civiltà tradizionale e dei suoi valori; ma la forza che distrugge la tradizione è l'essenza stessa della tradizione, cioè la volontà di dominio sul divenire, che dunque entra in contraddizione con la forma che la tradizione ha conferito alla propria essenza mediante l'evocazione degli immutabili. Si tratta di una distruzione inevitabile.

Ma questa inevitabilità va cercata al di sotto del piano in cui la cultura dell'Occidente prende coscienza della distruzione degli immutabili. L'Occidente è completamente immerso nel senso greco del divenire, ma proprio per questo gli riesce difficile averlo dinanzi agli occhi. Ma è proprio e soltanto il senso greco del divenire a implicare *necessariamente* l'impossibilità degli immutabili e delle forme di civiltà che su di essi si fondano: se il senso greco del divenire non sta dinanzi agli occhi, si sottrae allo sguardo anche l'*inevitabilità* della distruzione degli immutabili, sì che tale distruzione si presenta, all'interno della cultura occidentale, come un semplice fatto, costantemente esposto, quindi, a una revisione possibile.

Tutte le critiche che la civiltà e la cultura contemporanee rivolgono alla civiltà e alla cultura della tradizione occidentale sono soltanto il ten-

tativo della distruzione degli immutabili, perché sono soltanto il fenomeno della distruzione essenziale che si compie nel sottosuolo invaso dal senso greco del divenire.

Dal dominio epistemico al dominio scientifico

VIII. La scienza moderna è la forza decisiva che nella storia dell'Occidente spinge alla distruzione degli immutabili. Questo significa che con la scienza il dominio del divenire raggiunge la sua forma più radicale. La previsione scientifica riesce a dominare 'realmente' il divenire, al di fuori del sortilegio in cui l'immutabile dissolve il divenire.

Questo dominio effettivo è reso possibile dal carattere sperimentale della scienza. Qui il valore della previsione non è determinato dal senso immutabile della totalità, con il quale l'*epistème* anticipa tutto ciò che può sopraggiungere: è l'esperienza a decidere in ultima istanza il valore di ogni previsione, e l'esperienza non consente che la previsione acquisti un valore definitivo e incontrovertibile. La scienza diventa la forma più potente di dominio, perché rinuncia al sogno epistemico di una previsione incontrovertibile e diventa previsione ipotetica e quindi sempre aperta al rischio dell'insuccesso. La cultura contemporanea ha ormai raggiunto una piena consapevolezza del carattere ipotetico e delle estreme possibilità di dominio della scienza. Ciò che invece continua a sfuggire è che la scienza moderna è la forma più potente di do-

minio perché è la forma di dominio più adeguata al senso greco del divenire, ossia è la forma di dominio in cui il senso greco del divenire è presente con una radicalità e una coerenza che non erano mai state raggiunte.

L'esperienza non è un semplice lasciar irrompere ciò che incomincia ad essere, ma è un accoglierlo per metterlo alla prova. Accogliere l'evento è osservarlo, ma non per lasciare che esso si manifesti, bensì per provarlo. La parola latina *experientia* e la corrispondente parola greca *πειρα* (dove *ἐμπειρία*) significano appunto « prova ». Ciò che incomincia ad essere è messo alla prova, nel senso che si prova a prevedere sulla base di esso, cioè si prova ad assumerlo come il deposito che fornisce più o meno direttamente il contenuto della previsione. La prova non ha alcun esito garantito; provare significa esporsi al pericolo — e la parola *periculum* è costruita sulla stessa radice di *experientia* e di *πειρα*. L'esperienza — e quindi l'intero edificio del sapere scientifico che ad essa si ricollega — non cessa mai di essere prova. Per quanto grande sia ciò che viene chiamato « conferma » della prova, resta sempre aperta la possibilità dell'insuccesso della prova, è cioè sempre possibile l'irruzione di qualcosa che si mostri come una novità del tutto irriducibile al previsto.

Il sapere scientifico è ormai pienamente consapevole che la possibilità dell'irruzione della novità imprevedibile non è una funzione dell'incremento della conferma della prova e quindi non è in alcun modo ridotta o intaccata dalla crescita indefinita della conferma. La possibilità dell'irruzione dell'imprevisto è assoluta. Ma tale

possibilità può essere assoluta solo perché tutto ciò che incomincia ad essere, prima di incominciare non è un qualcosa, ma niente, e in quanto niente non è qualcosa che possa sottostare a una previsione. Incominciando ad essere, l'evento è libero da ogni legame e può quindi essere la smentita più radicale della previsione più confermata.

La possibilità dell'irruzione dell'imprevisto è assoluta, cioè non è funzione dell'incremento della conferma, proprio dal punto di vista (Reichenbach) che pone la *probabilità* della previsione come funzione dell'incremento della conferma. Il *continuum* stabilito da questa funzione ha come valori-limite 1 e 0: si tratta di valori-limite, cioè irraggiungibili, perché 1 indica l'implicazione logica (intesa come tautologia) e 0 la negazione di tale implicazione (cioè la contraddizione), e né l'una né l'altra possono costituire (nell'interpretazione scientifica della logica) proposizioni che si riferiscono all'esperienza. Dire che 1 è il limite superiore della funzione di probabilità — dire cioè che l'evidenza dell'implicazione logica è irraggiungibile dalla previsione — significa che, per quanto si approssimi a 1 il valore di probabilità della previsione, rimane inalterata, cioè assoluta, la possibilità dell'irruzione dell'imprevisto.

IX. Ma è libero da ogni legame non solo l'evento impreveduto che smentisce un certo grado di conferma della prova, ma anche tutti gli eventi che hanno concorso a stabilire quel grado. Ognuno di questi eventi è infatti un incominciare ad

essere, essendo stato un niente assolutamente imprevedibile e quindi irraggiungibile da qualsiasi legame. L'accertamento dell'esistenza di eventi che confermano la prova non è l'accertamento dell'esistenza di un legame, cioè di una legge cui essi siano sottoposti — se per « legge » si intende qualcosa di più del puro sopraggiungere di una serie di eventi che vengono interpretati come conferma della prova, e cioè se per « legge » si intende l'*inevitabilità* del sopraggiungere di questa serie.

Infatti la serie non diventa inevitabile per il fatto di essere accaduta: ogni elemento della serie sarebbe potuto non sopraggiungere: per il fatto che si constata un certo grado di conferma della prova non si viene a sapere che la prova non era una prova, non era apertura alla possibilità dell'imprevisto e dell'insuccesso. La serie degli eventi che confermano la prova è cioè un puro fatto, che ha una certa configurazione ma avrebbe potuto averne un'altra, e che sarebbe anche potuto non esistere nel suo insieme. L'esistenza e la configurazione della serie è un puro accadimento e cioè, appunto, caso.

Poiché una « regolarità empirica » è appunto la serie di eventi che confermano una prova, ogni regolarità empirica è puramente casuale. La regolarità non è cioè altro che il semplice fatto che tutti gli elementi di una serie sono interpretabili come conferma della prova.

Se una regola determinasse necessariamente il sopraggiungere, dovrebbe essere allora possibile in linea di principio una previsione epistemica della successione, ossia una previsione che è invece impossibile in linea di principio; e non tanto

per la critica di tipo umano al procedimento induttivo. Tale critica è valida in base al presupposto dell'impossibilità di una conoscenza sintetica a priori, ma nella prospettiva umana questo presupposto rimane tale, cioè un asserto privo di una fondazione assoluta — un asserto che non può essere sintetico a priori e che quindi, non essendo nemmeno una tautologia, non può affermare altro che l'assenza di fatto ma non di diritto di un sapere sintetico a priori. Una previsione epistemica è impossibile in linea di diritto perché è impossibile una previsione del niente, ossia del niente che ogni evento è prima di incominciare ad essere. È sul fondamento nascosto dell'impossibilità della previsione del niente che la negazione empiristica della conoscenza sintetica a priori acquista tutta la forza che le conviene.

La conoscenza sintetica a priori esprime infatti la contraddizione stessa dell'*epistème*: in quanto sintetica, connette l'esistente al suo altro, cioè al non ancora esistente, al niente; in quanto a priori, essa anticipa in sé e stabilisce il comportamento di ciò che ancora è un niente, e quindi trasforma il niente in un ente, cancella il divenire. Il niente è imprevedibile e quindi l'unico prevedere possibile è quello ipotetico, che di fatto ottiene il grado maggiore di conferma quando prova ad assumere ciò che è accaduto in certe condizioni come simile a ciò che accadrà con l'accadere di condizioni simili. L'ipotesi non prescrive alcuna legge al niente, ma condiziona il proprio contenuto alla conferma casuale di ciò che viene da niente. In questo modo, le due componenti della sintesi a priori si scindono e men-

tre la componente sintetica acquista carattere ipotetico, l'assolutezza epistemica della componente a priori diventa la semplice absolutezza della tautologia della logica analitica, l'assolutezza cioè che esprime la semplice adeguazione della proposizione alle regole d'uso delle parole che la compongono.

X. È appunto sul fondamento nascosto dell'imprevedibilità del niente che la teoria frequenziale della probabilità estende inevitabilmente il suo campo originario di applicazione — il campo particolare costituito dalle serie di eventi che soddisfano la definizione di « collettivo » fornita da von Mises —, sino a controllare la totalità degli eventi; sì che ogni cosa del mondo diventa un dado che rotola e tutta la scienza della natura diventa la previsione probabilistico-statistica degli esiti del gioco.

In una serie di eventi che confermano una previsione e che quindi per la loro disposizione regolare non formano un « collettivo », la regolarità è infatti un puro caso, perché ogni evento, uscendo dal niente, non è costretto a sottostare ad alcuna regola. Questo non vuol dire che non sia possibile distinguere le serie considerate regolari dalle serie casuali (quali i « collettivi »): vuol dire che le leggi esprimenti le serie regolari sono forme o casi del caso. Nella scienza moderna la trasformazione delle leggi causali in leggi probabilistiche è una trasformazione in leggi che esprimono appunto la frequenza degli eventi che confermano casualmente una certa previsione.

Ma il mettere alla prova la capacità dell'evento di fornire il contenuto della previsione — l'induzione scientifica che si è liberata da ogni residuo epistemico consiste appunto in questo provare — è già nella sua essenza quel riferimento alla casualità dell'evento, e anzi di ogni evento, che diventerà poi esplicita nella teoria della probabilità. E, appunto per questo, nella sua essenza l'induzione scientifica è già quell'indeterminismo che diventerà poi esplicito nella fisica contemporanea con il principio di indeterminazione di Heisenberg. Come per la teoria quantistica lo stato istantaneo di un sistema fisico non è necessariamente determinato dallo stato istantaneo precedente, così nel procedimento induttivo lo stato costituito da un certo grado di conferma di una prova non determina necessariamente il grado successivo di conferma di tale prova — il grado cioè che si forma in relazione al sopraggiungere di un nuovo elemento di conferma (sì che la previsione del successivo grado di conferma possiede già quel carattere probabilistico che è reso esplicito nella previsione delle grandezze dello stato successivo del sistema fisico).

XI. *L'epistème* non riesce a dominare perché la novità imprevedibile di ciò che incomincia ad essere rompe le reti immutabili che la previsione dell'*epistème* getta sul divenire del mondo. La previsione scientifica ha successo, perché nella propria essenza nascosta essa è innanzitutto il riconoscimento dell'imprevedibilità e della novità di ciò che incomincia ad essere, ossia è il riconoscimento che l'evento viene da niente, ed

essendo niente è assolutamente imprevedibile. Proprio perché è questo riconoscimento, la previsione scientifica distrugge nel proprio contenuto ogni immutabile e prova ad anticipare con gli eventi già esistenti gli eventi che ancora non esistono, prova cioè a servirsi dell'evento per irretire l'evento stesso, a servirsi di tratti già noti del casuale per indovinare tratti ancora inesistenti. Il successo della prova è esso stesso un caso (cioè sono un caso le lunghe serie di regolarità empiriche che confermano le prove tentate dalla scienza); ma proprio perché l'*epistème* rende impossibile il caso, l'*epistème* rende impossibile il successo, cioè il dominio realizzato dall'*epistème* appare un sogno che si lascia travolgere dal caso.

Tutto questo non ha nulla a che vedere con una sorta di negazione reazionaria o romantica della razionalità della scienza: sul fondamento della fede nel divenire del mondo — questa fede, a partire dai Greci, sta al fondamento dell'intera storia dell'Occidente — la forma più rigorosa di razionalità è quella realizzata dalla scienza moderna, giacché sul fondamento di tale fede una verità incontrovertibile è impossibile e la « ragione » non può consistere in altro che nella potenza del dominio — mentre ogni forma di « ragione » proposta dalla civiltà tradizionale viene a trovarsi impotente di fronte al dominio della scienza e della tecnica.

È proprio perché la scienza riconosce di non essere *epistème*, cioè verità incontrovertibile ed evocazione degli immutabili, che alla scienza può accadere di essere la forma più potente di dominio e cioè la forma suprema di razionalità,

ossia le può accadere ciò che non può accadere agli immutabili dell'*epistème*. Che alla scienza accada di essere la forma più alta di dominio e di razionalità significa appunto che l'esistenza del dominio, l'esistenza del successo della prova è caso e che quindi è caso l'esistenza della razionalità. Ma, ancora una volta, se il successo del provare scientifico è caso (cioè un accaduto), questo caso può accadere solo a condizione che sia distrutto il sortilegio degli immutabili che rendono impossibile l'accadere.

Il senso greco del niente nella scienza moderna

XII. Il tramonto dell'*epistème* elimina ogni soluzione di continuità tra scienza e riflessione critica sulla scienza. Tale riflessione diventa la coscienza che la volontà di potenza possiede di sé in quanto operare scientifico. E tuttavia nella scienza l'*epistème* giunge al tramonto attraverso un processo che si spinge sino ai nostri tempi. Lo stesso procedimento induttivo ha mantenuto a lungo alcuni tratti caratteristici dell'*epistème*. Soprattutto in relazione al modo di intendere il « dato » dell'esperienza.

« Dato » è sia l'evento che l'esperienza mette alla prova, sia l'evento in cui consiste il successo o l'insuccesso della prova. Ma sin dal suo inizio la scienza moderna considera il dato come ciò che non solo è dato « a me », ma che in determinate condizioni « tutti gli altri » mostrano di riconoscere. Il riconoscimento altrui è anzi una componente indispensabile del dato. Non

solo, ma è in funzione di questa componente che si costituisce ciò che è dato « a me ». E non viceversa; perché se i « miei » dati non ricevono un consenso sociale, allora, dal punto di vista dello stesso operare scientifico, devo predisporli a riconoscere la disfunzione del mio apparato psichico e percettivo.

La scienza ritiene infatti di riuscire ad operare una trasformazione del mondo, solo se l'evento in cui tale trasformazione consiste non è semplicemente qualcosa che mi è dato, ma è oggetto del riconoscimento altrui, cioè solo se questo riconoscimento è dato, sì che, nella prospettiva della scienza, il dato, come « dato a me », è solo una parte del dato che include il consenso o il dissenso sociale relativo a ciò che mi è dato. A loro volta, i dati che consentono la struttura di previsioni che sta alla base di una certa trasformazione pratica del mondo hanno valore scientifico solo se ricevono il consenso della comunità dei ricercatori. Già ai propri occhi la scienza appare innanzitutto come il linguaggio intersoggettivo in cui si esprime non solo il consenso sociale qualificato a ciò che è dato « a me » (o « a un io », o « a uno »), ma anche il consenso sociale a contenuti che non sono ancora stati e forse non saranno mai un dato per me.

Ma è in clima neopositivistico e nell'eco del concetto kantiano di oggettività come intersoggettività che la riflessione critica sulla scienza rende completamente esplicito il carattere intersoggettivo e linguistico del dato. Nella sua forma esterna questa esplicitazione si presenta (in Neurath, Popper, Reininger, Carnap, Reichenbach)

come negazione del valore assoluto delle proposizioni che si riferiscono ai dati empirici (« proposizioni protocollari ») — un valore assoluto che pure era stato affermato nella fase iniziale del neopositivismo (da Wittgenstein, Schlick e dallo stesso Carnap).

Rispetto a tutte le altre proposizioni della scienza, le proposizioni protocollari (soprattutto nella forma in cui esse sono espressione di dati spazio-temporali quantificati) ottengono certamente il grado più elevato di consenso intersoggettivo e sono assunte come base dell'intero edificio linguistico della scienza. Ma questo consenso e questa funzione di base sono semplicemente un fatto, cioè una situazione provvisoria e quindi mutevole: non sono dovuti a un presunto valore assoluto delle proposizioni che si riferiscono ai dati empirici, le quali, invece, possono essere considerate, a loro volta, come prove, cioè teorie da controllare, e funzionano come base solo per la *decisione* di non coinvolgerle nel processo di controllo.

Popper ha stabilito un'analogia tra l'accettazione delle proposizioni protocollari e il verdetto col quale, in un certo tipo di processo giudiziario, la giuria decide di accettare la proposizione affermando l'accadimento di un certo fatto. Le proposizioni protocollari sono base del sistema teorico della scienza e della sua applicazione al dato empirico, nello stesso senso in cui il verdetto della giuria è base dell'applicazione del sistema della legislazione vigente. Come il verdetto è una decisione che risponde a un quesito proposto dal diritto vigente, sì che il verdetto che deve consentire l'applicazione del sistema giuri-

dico è esso stesso un'applicazione di tale sistema, così l'accettazione delle proposizioni che si riferiscono al dato empirico non è una base assoluta e indipendente dalla teoria scientifica, ma una decisione che si produce all'interno dell'applicazione di una parte di quella teoria scientifica che nel suo insieme ha appunto come base le proposizioni protocollari. Quali siano le proposizioni che esprimono il dato è stabilito da un verdetto, cioè dal consenso sociale.

Al di fuori del neopositivismo, era già in atto l'indicazione dell'essenziale solidarietà tra il carattere intersoggettivo della scienza moderna e il principio democratico della volontà della maggioranza (Bakunin, Dietzgen, Sombart, Scheler). In effetti l'assolutezza del « dato a me » sta al consenso intersoggettivo nello stesso rapporto in cui il monarca assoluto sta al consenso dei sudditi: sono il dato e il monarca assoluti a decidere il valore del consenso e dell'eventuale dissenso. Essi sono degli immutabili che rendono impossibile il divenire del consenso. (Nella prospettiva dell'assolutezza del dato, che questa macchia di colore sia così come io la vedo è un'affermazione che resterà vera in eterno, cioè anche quando questa macchia non esisterà più. Analogamente, che il bene e la giustizia coincidano con la volontà del monarca rimane una verità eterna indipendentemente dall'esistenza stessa del monarca).

Ma questo dominio del consenso si rivela impotente, perché il modo impreveduto in cui si realizza il dissenso altrui travolge il monarca e insinua il dubbio nelle certezze possedute dal singolo intorno al mondo che gli è dato. Come la

legge morale, così il « dato a me » deve essere accettato anche se ciò conduce al fallimento pratico più radicale. Ma la legge morale e il concetto epistemico del dato remunerano il fallimento nel mondo con il dominio in quella che viene considerata la « vera » dimensione dell'esistenza.

Quando la scienza smaschera il carattere onirico di questo dominio, è allora necessario che anche l'assolutezza del dato sia messa in questione. Soprattutto per la volontà di dominio in cui consiste la scienza, il successo è la capacità di prevedere eventi la cui esistenza sia intersoggettivamente riconosciuta. L'affermazione del valore assoluto di ciò che è dato alla coscienza di un singolo subordina invece a questo dato il comportamento intersoggettivo e rende quindi impossibile il dominio reale. Era quindi inevitabile che la metodologia della scienza giungesse alla negazione del valore assoluto delle proposizioni che si riferiscono al dato empirico. Ma al di sotto della forma esterna di questa negazione agisce la distruzione degli immutabili, operata dalla fede nel senso greco del divenire. L'induzione scientifica è una previsione ipotetica che a differenza della previsione epistemica non rende impossibile il divenire che essa intende dominare, perché nell'induzione scientifica i dati che sono messi alla prova e che confermano la prova hanno un carattere intersoggettivo e quindi provvisorio, nel senso che la loro accettazione dipende da un consenso intersoggettivo che esiste solo di fatto. Il successo delle previsioni scientifiche accade in relazione al dato così inteso. Ma se il dato che interviene nel procedimento

induttivo viene inteso come assoluto, in quanto « dato a me », allora esso rinuncia a inserirsi funzionalmente nella dimensione dell'intersoggettività e cioè del dominio reale (appunto perché, come assoluto, non subordina sé al consenso sociale, ma quest'ultimo a sé), ed effettua questa rinuncia perché esso si propone come previsione epistemica del divenire, cioè come un immutabile che anticipa in sé il valore di ogni possibile comportamento intersoggettivo che lo riguarda, e in questa anticipazione entifica ciò che ancora è un niente, impedendo al comportamento sociale che conferma la previsione di essere un evento, cioè un uscire dal niente. Anche al fondo della critica del valore assoluto delle proposizioni protocollari agisce la volontà di dominare realmente il divenire, restituendo all'evento il suo carattere di evento.

XIII. Ma è ancora la critica del valore assoluto del dato — cioè del valore assoluto dell'intuizione o dell'evidenza del significato intuitivo — a determinare la radicale trasformazione della geometria, della matematica e della logica moderne in sistemi assiomatici formalizzati, le cui regole di formazione e di trasformazione non sono più espressione di una evidenza intuitiva, ma si pongono come convenzioni, cioè come decisioni prese all'interno di un consenso intersoggettivo.

L'assolutezza dell'intuizione dello spazio euclideo rende impossibile la novità, per altro effettiva e irriducibile, costituita dal sopraggiungere delle determinazioni concettuali delle geometrie

non euclidee, che rendono contraddittoria l'intuizione euclidea dello spazio; così come l'assolutezza intuitiva del concetto matematico di « insieme » non è in grado di arginare l'irruzione della novità costituita dalle antinomie che scaturiscono imprevedibilmente da tale concetto. L'assolutezza del significato intuitivo non è in grado di controllare e di comporre le contraddizioni che scaturiscono imprevedibilmente dal suo stesso seno.

Nella costruzione dei sistemi formali la contraddizione viene esplicitamente riconosciuta nel suo carattere di radicale imprevedibilità, cioè come qualcosa la cui comparsa non può essere esclusa a priori dalla coerenza apparente tra le regole di formazione e trasformazione del sistema assiomatico formalizzato. E il tentativo di Hilbert di dimostrare l'incontraddittorietà del sistema assiomatico in cui viene formalizzata l'aritmetica fallisce di fronte alla dimostrazione di Gödel della impossibilità di operare un controllo siffatto della contraddizione, sulla base delle regole di formazione e trasformazione del sistema. Non è solo in relazione all'apparato teorico della scienza empirica che l'assoluta imprevedibilità dell'evento introduce la contraddizione nella teoria; anche l'apparato teorico dei formalismi logico-matematici è aperto all'irruzione dell'evento concettuale che determina la contraddizione del formalismo. L'operazione culturale di Gödel, rivolta contro la pretesa di autogaranzia dei sistemi formali rispetto all'insorgere della contraddizione, è analoga non solo all'operazione con la quale la scienza empirica si tiene aperta alla novità dell'evento, ma anche all'operazione

con cui il marxismo e anche il neocapitalismo di Weber, Schumpeter e Keynes concepiscono l'assetto economico capitalistico come un sistema non assoluto, ma aperto all'irruzione dell'evento sociale imprevedibile che fa esplodere la contraddizione del sistema.

La distruzione degli immutabili da parte della novità imprevedibile dell'evento è appunto determinata dalla contraddizione che l'evento introduce nella struttura immutabile. L'evento irrompe in questa struttura appunto come novità imprevedibile che è in contraddizione con la dimensione che lo vuole anticipare e ridurre a sé trasformando in un non niente la nientità originaria dell'evento. In questo senso, il teorema di Gödel — che dimostra l'imprevedibilità della contraddizione in un sistema assiomatico formalizzato di una certa potenza, in base alla dimostrazione dell'indecidibilità, all'interno di tale sistema, della proposizione che in esso enuncia la non contraddittorietà del sistema stesso — svolge la stessa funzione della costante di Planck, che nelle previsioni probabilistiche della fisica quantistica stabilisce il limite di precisione nella misurazione delle grandezze « coniugate ».

E anche nei formalismi logico-matematici, come nella scienza empirica, il carattere scientifico della costruzione teorica è determinato dal consenso intersoggettivo. Il motivo per il quale le determinazioni concettuali della matematica e della logica sono state tradotte in un « calcolo », cioè in un'operazione empirica che sulla base di certe regole operative viene compiuta su quegli eventi empirici che sono i segni fisici del calcolo, il motivo di questa trasformazione

del significato concettuale logico-matematico nel fatto empirico delle sequenze segniche del calcolo, è dato appunto dalla circostanza che è in relazione al calcolo come fatto empirico e non in relazione al significato concettuale come distinto dal calcolo che si produce il consenso intersoggettivo. Riduzione del significato al simbolismo del segno empirico che, certamente, costituisce l'intento fondamentale della metamatemica hilbertiana, ma che è fortemente operante anche in quei luoghi della storia della logica, ad esempio nella *Begriffsschrift* di G. Frege, dove la presenza dell'*epistème* svolge ancora una funzione decisiva. Ridotti a manipolazioni di segni fisici, i formalismi diventano un tipo di « dato », omogeneo al dato delle scienze empiriche innanzitutto per quanto riguarda il suo carattere intersoggettivo.

XIV. La posizione centrale che il concetto di probabilità ha raggiunto nella scienza contemporanea è il risultato di un processo che, proprio perché dovuto all'esercizio sempre più rigoroso del metodo sperimentale, rispecchia in sé la vicenda dell'evocazione e della distruzione degli immutabili.

Nel suo titolo stesso, l'*Ars conjectandi* di Bernoulli si propone esplicitamente come previsione (*conjectura*, da *cum-jacio*, getto innanzi essendo provvisto di un'attrezzatura che consente di raggiungere ciò che sta innanzi): come previsione di eventi che, come quelli verificantisi nei giochi d'azzardo, non si lasciano raggiungere dall'*epistème* e la cui previsione è quindi opera

di un'*ars*, cioè di un'attività guidata da regole che non intendono valere come verità incontrovertibili.

Ma la sostanza della critica rivolta alla teoria classica della probabilità dal punto di vista della teoria frequentistica è che al fondamento della teoria classica non si trova una regola dell'*ars*, ma una legge dell'*epistème*. In tale critica si mette infatti in rilievo che il « principio di ragione insufficiente », o « principio di indifferenza » — sulla cui base nella teoria classica la probabilità viene definita come il rapporto tra il numero dei casi favorevoli e il numero dei casi possibili — è un principio valido *a priori*, cioè un principio della logica, e insieme è uno strumento di previsione, cioè ha una funzione *sintetica*; e quindi è un principio sintetico *a priori*. L'*epistème* è appunto la sintesi che riconduce, cioè unisce ogni novità possibile al senso immutabile del già esistente, sì che tale unione o sintesi è *a priori* rispetto al sopraggiungere di ciò che ancora è un niente.

XV. Ma ci si può spingere oltre, e mostrare in modo determinato il meccanismo che trasforma il principio di indifferenza in un principio sintetico *a priori*. Il principio di indifferenza afferma che se in una situazione adeguatamente determinata (ad esempio quella costituita dal lancio di un dado da gioco) non si conosce alcuna ragione perché abbia a realizzarsi un evento piuttosto che un altro, allora tali eventi sono « equipossibili ».

Ma il concetto di « egualmente possibile » non

può riferirsi alla possibilità in quanto tale: possibile è ciò il cui contenuto non è autocontraddittorio, e qualcosa non può essere più o meno incontraddittorio, secondo quanto sarebbe appunto richiesto dal concetto di « egualmente possibile » in quanto riferito alla possibilità come tale. Qualcosa è o non è possibile: la possibilità come tale non è quantificabile.

Dire allora che due eventi sono egualmente possibili significa riferirsi *al modo* in cui i possibili possono realizzarsi. Ciò che nel modo di realizzazione del possibile è quantificabile è l'insieme dei casi che ogni evento possibile ha a disposizione per realizzarsi e che pertanto sono chiamati « casi favorevoli ». L'evento possibile costituito dal « sei » che il dado mostrerà quando si sarà fermato, ha a disposizione per realizzarsi quell'unico caso che consiste nella circostanza che il dado possiede un'unica faccia col « sei ». Se nel concetto di « egualmente possibile » l'avverbio « egualmente » non può riferirsi alla possibilità in quanto tale, ma a ciò che è quantificabile nel modo di realizzarsi del possibile, e cioè al numero dei casi favorevoli, allora dire che due eventi sono egualmente possibili significa che essi hanno a disposizione lo stesso numero di casi favorevoli.

Il principio di indifferenza afferma allora che se non si conosce alcuna ragione perché abbia a realizzarsi un evento piuttosto che un altro, allora ognuno di tali eventi ha a disposizione lo stesso numero di casi favorevoli.

Questa proposizione è analitica solo se sottintende che se due eventi possibili dispongono per la loro realizzazione di un numero diverso di

casi favorevoli, allora questa sarebbe una ragione per affermare la realizzazione dell'evento che dispone di più casi favorevoli, piuttosto che dell'altro. Se il disporre di un maggior numero di casi favorevoli è considerato come una ragione perché abbia a realizzarsi l'evento che dispone di questo maggior numero, piuttosto che l'evento che dispone di un numero minore, allora la proposizione: « Se non si conosce alcuna ragione perché abbia a realizzarsi un evento piuttosto che un altro, allora ognuno di tali eventi ha a disposizione lo stesso numero di casi favorevoli » è certamente una proposizione analitica. Ma che il disporre di un maggior numero di casi favorevoli sia una ragione perché abbia a realizzarsi l'evento che dispone di questo maggior numero, questa è soltanto una ipotesi, giacché nulla esclude che di fatto abbiano a realizzarsi costantemente proprio quegli eventi che dispongono del minor numero di casi favorevoli, sì che, ad esempio, invece che una delle restanti cinque facce, tutti i dadi non truccati abbiano a presentare ad ogni lancio sempre la stessa faccia invece che una delle restanti cinque facce.

Nella teoria classica della probabilità il carattere analitico della implicazione in cui consiste il principio di indifferenza viene surrettiziamente attribuito a quella componente implicita dell'antecedente di tale implicazione, che consiste appunto nell'ipotesi che il disporre di casi favorevoli sia una ragione perché l'evento possibile che ne dispone abbia a realizzarsi. E una ragione tanto più forte quanto più numerosi sono quei casi. Se infatti il disporre di casi favorevoli è considerato una ragione perché abbia a realiz-

zarsi l'evento possibile che dispone per la sua realizzazione di tali casi, allora il disporre di un maggior numero di casi favorevoli è considerato come una ragione perché abbia a realizzarsi l'evento che dispone di questo maggior numero piuttosto che quello che dispone del numero minore. E poiché nella teoria classica la probabilità non è altro che il rapporto tra il numero dei casi favorevoli e il numero degli eventi che in un contesto determinato sono considerati come possibili, ne viene che la probabilità di un evento viene considerata come una ragione perché esso debba realizzarsi.

Pertanto l'affermazione che la probabilità che il dado mostri un « cinque » è di un sesto, diventa nella teoria classica una proposizione analitica, perché essa è l'espressione ellittica di quest'altra proposizione: « Se non si conosce alcuna ragione perché debba uscire un "cinque" piuttosto che le altre facce del dado, fuorché la ragione che il "cinque" ha a disposizione per realizzarsi un caso su sei possibili, allora la probabilità che esca "cinque" è di un sesto ». Che è certamente analitica, mentre è solo un'ipotesi che la probabilità di un evento sia una ragione perché l'evento abbia a realizzarsi, o che la maggiore probabilità di un evento rispetto a un altro sia una ragione perché abbia a realizzarsi il primo piuttosto che il secondo. Anche qui, si conferisce surrettiziamente a questa ipotesi il carattere analitico che conviene all'implicazione il cui antecedente ha come componente tale ipotesi. È appunto per questo conferimento surrettizio dell'analiticità all'ipotesi implicitamente inclusa nel principio di indifferenza e nelle af-

fermazioni probabilistiche su di esso fondatisi che tale principio e tali affermazioni assumono l'aspetto di sintesi a priori.

XVI. Ciò che del principio di indifferenza è stato rifiutato nello sviluppo della teoria della probabilità è stato appunto il tentativo di attribuire all'ipotesi di cui si è parlato un valore analitico, trasformandola in un principio sintetico a priori. Ma non è stato rifiutato il valore euristico dell'ipotesi, nel senso che è stata usata come previsione ampiamente confermata dall'osservazione empirica delle frequenze relative degli eventi possibili; non solo, ma la stessa quantificazione del rapporto tra i casi favorevoli e i casi possibili è stata intesa a sua volta come risultato dell'osservazione di frequenze relative.

Ma come è stato eliminato il carattere epistemico ma non il valore euristico del principio di indifferenza, così la critica rivolta al concetto frequentista di probabilità come limite delle frequenze relative in un « collettivo » (cioè in una serie infinitamente crescente) esprime sostanzialmente il rifiuto del carattere epistemico dell'applicazione del concetto matematico di limite all'irregolarità delle serie statistiche, ma non esprime un rifiuto del valore euristico di quella applicazione.

Una successione casuale è indubbiamente sprovista di ogni legge di formazione, mentre il concetto matematico di limite di una successione è appunto una legge di formazione della successione. Che i membri di una successione matematica sottostiano alle condizioni indicate dalla

legge di formazione di tale successione è un'affermazione analitica — i membri della successione matematica non costituiscono cioè alcuna novità rispetto alla legge che genera la loro successione, e propriamente tale successione non è un divenire ma una semplice ripetizione. Ma se i membri di una successione statistica — di una successione cioè che è un autentico divenire — sottostanno a una legge di formazione, allora il carattere a priori di questa legge anticipa in sé l'imprevedibilità e novità dei membri della successione statistica e quindi toglie ogni casualità alla successione; sì che l'applicazione del concetto di limite alla successione statistica diventa a sua volta un principio epistemico, cioè una legge sintetica a priori (sintetica, in quanto vuol mantenere la differenza tra la prevedibilità della serie matematica e l'imprevedibilità della serie statistica, a priori, in quanto, ciononostante, intende controllare l'imprevedibilità della serie statistica).

La contraddizione, matematicamente rilevata, di una applicazione del concetto matematico di limite a una serie che non sottostà ad alcuna legge di formazione, esprime implicitamente l'impossibilità che il niente da cui escono i membri della serie statistica debba rendere conto di sé a una legge che lo anticipa e lo predetermina, sì che il niente, così contato, viene a trasformarsi in un non-niente. Che è la stessa trasformazione che implicitamente si intende evitare quando, con il rifiuto del valore epistemico del principio di indifferenza si intende rivendicare la possibilità che la probabilità di un evento abbia a mostrarsi diversa, nel divenire effettivo

degli eventi, da quella prestabilita in quel principio. Ma, nello stesso modo, l'applicazione del concetto matematico di limite non è più un principio sintetico a priori qualora essa venga intesa come un'ipotesi euristica che, sulla base della osservazione del formarsi di una certa percentuale costante — che è appunto il limite della successione osservata — avanza la previsione che, nel suo incremento ulteriore, la successione converga verso questo limite.

(E analogamente, seppure all'interno di un quadro teorico notevolmente diverso — che tra l'altro elimina l'« assioma di convergenza » —, quello che Popper chiama « il problema fondamentale della teoria del caso », e cioè il paradosso consistente nell'applicare il calcolo della probabilità a successioni casuali e quindi incalcolabili di eventi, viene risolto da Popper conferendo il valore di una « ipotesi frequenziale » all'« assioma del disordine » che per von Mises ha il compito di stabilire con una legge matematica le condizioni della casualità e del disordine di una sequenza).

XVII. Ogni inferenza induttiva è probabilistica e cioè consiste nel rilevamento della frequenza relativa con cui i membri di una successione ai quali conviene una certa proprietà si presentano associati a una cert'altra proprietà, ed è ancora una inferenza induttiva a stabilire il limite di una frequenza attribuendogli un valore numerico che quindi rimane aperto alle deviazioni possibili della successione. Ed è proprio per l'assoluta imprevedibilità del divenire dal niente

che la teoria della probabilità può riconoscere che la distinzione tra successioni ordinate e successioni disordinate (e quindi tra leggi causali e leggi probabilistiche) è assolutamente provvisoria e convenzionale, adducendo come motivazione di questo riconoscimento che la più lunga delle successioni ordinate osservate può essere un piccolissimo segmento di una lunga successione disordinata (dove tale segmento sia soggetto alla cosiddetta distribuzione probabilistica e cioè compaia in media con la stessa frequenza di altri segmenti costituiti da serie variamente ordinate e disordinate), e viceversa che la più lunga delle successioni disordinate osservate può essere un piccolissimo segmento di una successione ordinata. La fisica quantistica non fa che ribadire il carattere convenzionale della distinzione tra leggi causali e leggi probabilistiche.

La legge e il caso di cui parla la teoria della probabilità sono due aspetti del caso in quanto accadere che cade da niente. In questo senso, ogni legge scientifica (probabilistica o causale) è legge del caso; e non è questo un paradosso che debba essere dissipato dall'analisi del linguaggio, ma è la situazione in cui la volontà di potenza deve venire a trovarsi per poter dominare il divenire senza vanificarlo illusoriamente.

XVIII. L'aspetto più noto della fisica quantistica è la negazione del determinismo, operata sul fondamento del principio di indeterminazione. Il determinismo è quell'immutabile che la scienza moderna eredita dall'*epistème* e dal quale si lascia più a lungo guidare.

Ma nella fisica quantistica la distruzione del determinismo è portata a compimento solo con l'eliminazione dell'interpretazione soggettivistica del principio di indeterminazione. Tale interpretazione riconosce la differenza strutturale tra l'applicazione delle leggi probabilistiche in un ambito come quello della teoria cinetica dei gas e l'applicazione di tali leggi alla meccanica quantistica — riconosce cioè che il limite di precisione della misurazione delle grandezze « coniugate » non è imputabile all'imperfezione provvisoria degli strumenti, ma è espressione di una legge fondamentale della meccanica quantistica; tuttavia interpreta questa legge come espressione, a sua volta, di una limitatezza costitutiva della conoscenza umana, che non sarebbe in grado di cogliere l'ordinamento deterministico della natura. Il principio di indeterminazione conduce invece non solo alla negazione della conoscibilità, ma alla negazione dell'esistenza dell'ordinamento deterministico. E come il determinismo è essenzialmente connesso alla prevedibilità dello stato futuro del mondo, così il principio di indeterminazione è essenzialmente connesso all'imprevedibilità di questo stato. Apparentemente, nel principio di indeterminazione l'imprevedibilità dell'evento si presenta come *conseguenza* dell'impossibilità di misurare contemporaneamente posizione e velocità delle particelle: la fede *fondamentale* dell'Occidente — la fede nell'esistenza del divenire e cioè nell'assoluta imprevedibilità dell'evento — qui sembra apparire come una conseguenza, un risultato della situazione sperimentale definita dal comportamento delle particelle rispetto alle ra-

diazioni da cui sono illuminate. Senonché, per quale motivo tra gli stessi teorici della meccanica quantistica — e soprattutto in Heisenberg e Bohr (e collateralmente in M. Schlick) — si fa strada l'interpretazione non soggettivistica del principio di indeterminazione, cioè l'interpretazione per la quale il rapporto simultaneo tra posizione e velocità delle particelle non è una realtà in sé inconoscibile ma è qualcosa che in linea di principio non può essere osservato ed è quindi una espressione priva di senso? Per quale motivo il principio neopositivistico dell'equazione tra significato e verificaione ha un ruolo così decisivo nella fisica quantistica?

XIX. Se il rapporto tra velocità e posizione è determinato, ed è una realtà in sé inconoscibile, allora questo rapporto determina necessariamente lo stato successivo della particella, ossia lo stato successivo è sottoposto a una legge epistemica ignorata, rispetto alla quale la legge probabilistica che stabilisce la connessione tra stato antecedente e stato successivo sarebbe inevitabilmente inadeguata. Ma se come fondamento di ogni legislazione scientifica si assume il modo in cui gli eventi si presentano *nell'esperienza del divenire*, e quindi il modo in cui quegli eventi che sono i microfenomeni si presentano nell'esperienza della loro successione (cioè nella lettura degli apparecchi di registrazione, nell'osservazione di films e di lastre fotografiche), se dunque la legislazione primaria alla quale è sottoposto lo stato successivo della particella non è altro che il modo in cui tale stato si presenta

nel divenire, e cioè come un incominciare ad esistere diventando da niente qualcosa, allora il rapporto determinato tra velocità e posizione non può essere una legge ignota che, predeterminando lo stato successivo, non lo potrebbe far concepire come un incominciare ad esistere uscendo dal proprio niente: l'affermazione di quel rapporto determinato deve essere cioè una espressione priva di senso, e cioè tale rapporto — appunto come contenuto di una espressione priva di senso — non ha alcuna realtà, cioè è un niente. Ed è proprio perché questo rapporto è niente che lo stato successivo della particella, o in generale di un sistema fisico isolato, può essere un incominciare ad esistere venendo da niente, e che le leggi probabilistiche che prevedono statisticamente questa esistenza non costituiscono una descrizione inadeguata, ma esprimono adeguatamente tutta la regolarità che può convenire agli eventi che escono dal niente — cioè la regolarità descritta dai rilevamenti statistici, la regolarità dell'accadere del caso descritta dalle leggi del caso.

Lo stato successivo di una particella è un evento che esce dal niente non già nel senso che la particella esca dal niente, ma nel senso che nello stato precedente della particella quel rapporto determinato di velocità e posizione della particella, che avrebbe reso prevedibile, cioè avrebbe anticipato e dunque entificato la nientità originaria dello stato successivo, quel rapporto determinato è niente; ed è a questa nientità della propria prevedibilità, anticipabilità, entificabilità che lo stato successivo succede, è dunque dalla propria nientità che esso viene. È proprio

perché lo stato successivo viene da niente che le previsioni probabilistiche sullo stato successivo di un sistema fisico non esprimono un limite della conoscenza, ma il limite essenziale che ogni cosa possiede in quanto cosa dell'Occidente, e cioè il suo incominciare ad essere a partire da niente.

XX. Reichenbach ha tentato di interpretare l'indeterminatezza della posizione della particella quando la quantità di moto di quest'ultima è determinata, e l'indeterminatezza della quantità di moto quando la posizione è determinata, mediante la sostituzione della logica a due valori con una logica a tre valori che rifiuti il principio del terzo escluso e cioè affermi oltre a uno stato esistente e a uno stato inesistente anche uno stato né esistente, né inesistente, ma, appunto, « indeterminato ».

Ma questo tentativo (sul quale in qualche modo converge la prospettiva di Schrödinger) è solo una tappa intermedia del processo in cui nella fisica quantistica viene portata a compimento la distruzione del determinismo. L'indeterminatezza della posizione (o della velocità) è infatti una contraddizione, giacché l'indeterminato non è l'esistente, e insieme, se non vuol essere un niente, è un esistente. Affermare quindi che la posizione o la velocità di una particella è « indeterminata » significa affermare che la contraddizione esiste. Nella misura in cui la scienza non intende sottostare a questa conseguenza, essa non deve dunque affermare che una particella possiede una posizione o una velocità « indeterminata », ma che è contraddittorio attri-

buire una posizione determinata a una particella che abbia una velocità determinata, e cioè dovrà affermare che, proprio perché una particella con posizione e velocità determinate è un concetto contraddittorio, il contenuto di tale concetto non esiste, cioè è niente.

È vero che Heisenberg e Born non parlano di concetto contraddittorio ma, con linguaggio neopositivistico, di affermazione sprovvista di senso. Senonché, nel suo significato essenziale, il concetto neopositivistico di insignificanza è appunto il concetto del niente: il senso del niente è presente anche là dove si ritiene di non aver nulla a che vedere con le categorie decisive dell'ontologia greca.

La volontà di potenza come interpretazione

XXI. L'*epistème* è la legge che rende impossibile l'accadimento del caso, e che quindi rimane un dominio impotente del divenire. Con la scienza moderna la volontà di potenza raggiunge la forma più radicale di dominio proprio perché si espone al caso, cioè distrugge gli immutabili che lo rendono impensabile. Distrugge — si è già detto — anche quell'immutabile che è l'esperienza stessa intesa come dato assoluto isolato dal comportamento sociale. Il mondo dominato dalla scienza è il mondo intersoggettivo. Ma l'autocoscienza critica dell'operare scientifico non riesce ancora a percepire che l'iscrizione del dato nel contesto del consenso e del dissenso intersoggettivo — l'iscrizione per la quale il

dato acquista un valore scientifico — è una *interpretazione*. L'interpretazione è la *volontà* che il dato abbia un certo significato. Più precisamente, è la volontà che il dato abbia un significato *ulteriore*, cioè *addizionale* rispetto al significato in cui il dato consiste. Il significato addizionale costituisce il contenuto dell'interpretazione, ed è in relazione a questo contenuto che il dato si costituisce come l'interpretato. E anche il significato addizionale è un dato, sebbene sia dato in modo diverso dal dato cui esso è addizionato.

L'interpretazione è *volontà* perché sebbene siano dati e il dato interpretato e il contenuto dell'interpretazione, tuttavia l'affermazione che il dato ha un significato addizionale non esprime una connessione data e non esprime nemmeno una connessione logica di carattere analitico. L'esistenza della connessione è un problema, ossia è anch'essa data, ma è data come problema (è dato il problema): l'interpretazione è il risolvimento pratico del problema, nel senso appunto che è la volontà che tale connessione esista. Il punto luminoso visibile attraverso la lente di un telescopio ha già come tale un significato; è appunto significativo come punto luminoso. Ma che il punto luminoso sia l'aspetto visibile di una stella, questa è una interpretazione, ossia è qualcosa di voluto, non qualcosa di dato o di analiticamente stabilito. Tanto il punto luminoso quanto la proprietà di essere aspetto visibile di una stella sono dati, sia pure in modo diverso. Ma che il punto luminoso sia l'aspetto di una stella non è un dato, ma è una interpretazione, una volontà interpretante che, appunto, confe-

risce al punto luminoso il significato addizionale di essere l'aspetto di una stella.

Tutti i dati dell'esperienza sono interpretati. Si *decide* — cioè *si vuole* — che il punto luminoso sia l'aspetto di una stella. Così come si decide che certi eventi molto complessi siano comportamento sociale di altri individui umani: non si constata, e non si stabilisce analiticamente, ma *si decide* che certi dati siano la società, e quindi *si decide* che certi dati siano un comportamento intersoggettivo di consenso o di dissenso relativamente a ciò che viene inteso come « dato a me ». Questa decisione è appunto l'interpretazione che vuole che certi dati abbiano, oltre al significato che loro conviene, il significato addizionale costituito dalla loro iscrizione nel mondo dell'intersoggettività. L'interpretazione *vuole* che il dato sia sociale. Giaché tutto ciò che è dato vien messo in relazione a quei dati specifici che sono interpretati come comportamento sociale. È in questa relazione che si costituisce il mondo intersoggettivo della scienza. (E poiché il concetto di « dato a me » è correlativo al concetto dell'« altro » o della molteplicità degli « altri » dai quali io mi distinguo, appare come la volontà interpretante, nell'atto stesso in cui vuole l'esistenza della società, vuole anche la « mia » esistenza e quindi vuole che il dato sia « dato a me »).

Tra i dati che sono interpretati come consenso e dissenso sociale hanno assunto una funzione primaria nell'operare scientifico quella serie di dati in cui consiste il linguaggio umano. Che esista un linguaggio altrui e che i miei interlocutori parlino la « mia stessa » lingua non è un

dato, ma è una decisione, che rimane tale anche se ormai è diventata un abito e una costruzione sociale — la decisione di assegnare a certi eventi (cioè a quegli eventi che chiamiamo comportamento linguistico altrui) quel significato addizionale che consiste nel loro essere simboli di un senso.

XXII. Se, dunque, i dati che confermano o falsificano una previsione hanno valore scientifico solo in quanto esiste un consenso sociale circa la loro esistenza e struttura, e se l'esistenza di una società e di un consenso sociale è qualcosa di voluto dalla volontà interpretante, ne viene che l'esistenza della conferma della previsione è essa stessa qualcosa di voluto dalla volontà interpretante.

La scienza domina la terra perché le sue previsioni sono confermate e la loro conferma possiede il più alto grado di consenso sociale: questo significa che la volontà di potenza, in cui la scienza consiste, non solo è volontà che vuole il dominio, ma è volontà che stabilisce in che cosa debba consistere il dominio — appunto perché è la volontà interpretante a volere quell'esistenza del consenso sociale relativo al dato, che è condizione indispensabile affinché il dato valga come conferma delle previsioni scientifiche e cioè perché tali previsioni abbiano successo. Il successo, il dominio della scienza è *voluto*, non solo nel senso evidente che il dominio è lo scopo che la scienza si propone di realizzare, ma nel senso, estremamente più radicale e sfuggente, che la realizzazione dello scopo non è la

produzione di un dato, ma è la stessa volontà di potenza a decidere che il dato che è stato prodotto sia la realizzazione degli scopi che la scienza si propone, ossia è la stessa volontà di potenza a decidere che ciò che oggi esiste sulla terra è il dominio della scienza. Il metro, il criterio in base al quale si stabilisce che la scienza domina il mondo non è qualcosa di esterno alla scienza, al quale la scienza debba adeguarsi come a un assoluto e a un immutabile, ma è la stessa volontà di potenza della scienza a decidere quale dev'essere il metro, il criterio in base al quale si stabilisce che la scienza domina il mondo.

La volontà di potenza è dominio perché è capacità di realizzare i propri scopi. Ciò significa che, in quanto si incarna nella scienza, la volontà di potenza è la capacità di usare il divenire del mondo come mezzo per la realizzazione dei propri scopi, ed è questa capacità perché non dissolve il divenire nel sogno degli immutabili, ma è previsione ipotetica che si organizza secondo la logica della probabilità e non secondo la logica dell'*epistème*. E non solo la volontà di potenza non dissolve il divenire, ma non si pone nemmeno come una forza antitetica all'accadimento del divenire: la volontà di potenza è l'evento che domina ogni evento, l'accadimento che domina ogni accadimento, il caso che domina ogni caso.

Ma la volontà di potenza non è semplicemente capacità di realizzare i propri scopi: essa è innanzitutto la volontà che decide che l'accadimento del mondo sia la realizzazione dei propri scopi, ossia che decide quale debba essere il criterio in base al quale si stabilisce che ciò che accade è il dominio della scienza. Ma questa

decisione che interpreta l'accadimento del mondo come dominio della scienza non è una nuova forma di sogno o una velleità impotente: appunto perché è all'interno di questa decisione che il mondo accade in quella forma che si lascia interpretare, e cioè volere, come dominio della scienza. Questa decisione non ha alcuna garanzia e alcun fondamento, ma è all'interno di questa radicale mancanza di fondamento che le operazioni della scienza sono accompagnate da quella forma di accadimento del mondo che la volontà di potenza decide appunto di far valere come dominio e successo della scienza. È in questo modo che, con la scienza moderna, la volontà di potenza domina il divenire.

XXIII. Ma a questo punto dovremo proprio allontanare il sospetto che la forma originaria della volontà di potenza sia appunto la volontà che il divenire del mondo esista — la volontà che esista ciò che si lascia dominare?

Le cose sono infatti dominabili proprio perché non sono definitivamente legate all'essere o al niente, ma oscillano tra l'essere e il niente, cioè divengono. Da tempo nei miei scritti si tenta di mostrare che la forma originaria della volontà di potenza, e insieme la forma originaria della volontà interpretante, è la fede, cioè la volontà che il divenire del mondo esista. È in questa fede che si nasconde l'alienazione più abissale che può esistere nel tutto. La storia dell'Occidente, ossia la storia della volontà di potenza, cresce all'interno di questa alienazione abissale, che è l'essenza stessa dell'alienazione, completa-

NOTE SUL PROBLEMA
DELL'INTERSOGGETTIVITÀ NELLA
« COSTRUZIONE LOGICA DEL MONDO »
DI R. CARNAP

mente nascosta alla coscienza che la civiltà occidentale possiede di se stessa.

L'essenza dell'alienazione non ha nulla a che vedere con le forme di alienazione denunciate dal pensiero occidentale, quali il distacco da dio, dalla natura, dalla coscienza morale, dal possesso dei mezzi di produzione, dalla normalità psichica, dalla verità definitiva dell'*epistème*, perché tutte queste denunce sono completamente immerse nell'essenza dell'alienazione. Da tempo nei miei scritti si tenta di mostrare che l'essenza dell'alienazione è la persuasione e insieme la volontà che le cose della terra, in quanto cose, siano niente. Questa persuasione è il significato segreto della volontà di potenza, la quale non solo costituisce ciò che si pone come potenza, ma anche tutte le forme di rifiuto della volontà di potenza apparse nella storia dell'Occidente. La volontà che le cose siano niente è l'alienazione essenziale, cioè l'inconscio essenziale dell'Occidente, che si esprime come volontà che il divenire del mondo esista, e che fonda la volontà di dominare il mondo evocando dio, o la prassi rivoluzionaria, o la tecnica scientifica — e cioè evocando gli immutabili e le negazioni degli immutabili. Il pensiero che scorge l'essenza dell'alienazione si mantiene quindi in una dimensione diversa da quella in cui cresce la storia dell'Occidente ed è intento ad esprimere la struttura delle due dimensioni e il senso della loro differenza. Esso non prescrive alcun dover essere, ma scorge la via inevitabile che il mondo percorre realmente al di sotto dei « Sentieri della Notte » lungo i quali la volontà di potenza crede di spingerlo.

1. *L'unità del sapere*

Il positivismo riprende e sviluppa il progetto hegeliano di una sistemazione unitaria della cultura. Si ripropone cioè un assunto che nella storia del pensiero occidentale vien perseguito lungo una linea di svolgimento che va da Aristotele alle *Summae* scolastiche, da Cartesio all'*Encyclopédie* degli illuministi. L'unificazione positivistica della cultura presenta d'altronde una novità decisiva: nelle sistemazioni precedenti il principio unificante e subordinante è costituito dall'orizzonte filosofico-metafisico-teologico, mentre ora resta costituito dall'orizzonte *scientifico*. Il quale si pone nel contempo come il punto di vista supremo della ragione e quindi come il criterio sulla cui base si deve stabilire il valore di ogni atteggiamento umano. In altri termini: se la realtà ha un senso accessibile all'uomo, esso emerge dal terreno della scienza, sì che alla sistemazione unitaria della cultura si dovrà procedere ponendosi dal punto di vista della scienza. L'ammirazione per le scienze naturali e matematiche e l'insofferenza per la filosofia speculativa e la metafisica stanno indubbiamente alle radici della prospettiva positivistica vecchia e nuova, ma scaturiscono in maniera pressoché costante — e cioè si trovano condizionate e in certo modo giustificate — da una constatazione più volte sottolineata e sfruttata nel corso della storia della filosofia (si pensi a Cartesio e a Kant): l'accordo tra i ricercatori scientifici e il disac-

cordo tra i filosofi; l'esistenza nelle singole scienze di un unico corpo dottrinale e l'esistenza in campo filosofico di una pluralità di sistemi tra di loro antitetici. L'accordo intersoggettivo tende così a diventare il criterio ultimo, o almeno una componente essenziale del criterio sulla cui base si stabilisce il valore razionale di ciò su cui verte l'accordo. Nel neopositivismo l'eliminazione della metafisica è operata associando questo criterio al metodo di verificaione. Ma nello sviluppo interno di questa filosofia ci si renderà conto del carattere metafisico del metodo di verificaione — e se ne proporranno formulazioni più « liberali » —, mentre si continuerà a tener ferma l'istanza dell'intersoggettività, che viene così a trovarsi per intero responsabile del rifiuto della metafisica: è un fatto (o almeno lo si reputa tale) che gli uomini vanno d'accordo quando si limitano ad esprimere gli oggetti dell'esperienza, o certi aspetti di questa, e che l'accordo svanisce quando oltrepassano quel limite e costruiscono asserti intorno a presunti oggetti metempirici. Si crede anche di poter dare una giustificazione di questo fatto: sugli oggetti empirici c'è accordo perché sono alla portata di tutti, da tutti osservabili, mentre è richiesta una condizione di privilegio per il coglimento dei contenuti metafisici; sì che non può esserci intesa tra privilegiati e non privilegiati; e anche tra i privilegiati ognuno è persuaso di essere più privilegiato degli altri. Anche qui, dunque, come già per Kant, il riferimento all'esperienza è condizione essenziale dell'intersoggettività.

Il « fatto » (o la « constatazione ») del disaccordo tra i filosofi è stato sfruttato in direzioni di-

verse da quelle del neopositivismo (e di quelle numerose posizioni filosofiche che riprendono oggi a loro volta il tema kantiano della metafisica come campo di lotte senza fine). Di tale fatto o constatazione si deve mettere in questione proprio la pretesa di valere come « fatto » e « constatazione ». ¹ Ma nel pensiero filosofico che ancora si propone di salvare le esigenze dell'ἐπιστήμη, si è diversamente interpretato il contenuto di tale fatto, in modo che il disaccordo tra i filosofi e la pluralità di dottrine antitetiche venisse piuttosto a presentarsi come una complementarità organica, secondo quanto ad esempio Hegel sosteneva, oppure come un'antinomicità essenziale al senso della realtà e all'interpretazione filosofica di esso. Ma queste sono appunto le vie da cui si è allontanata ogni forma di filosofia positivistica. Per la quale, dunque, la sistemazione unitaria della cultura umana non può significare altro che l'unificazione del sapere intersoggettivo, e cioè sia di quei settori della cultura nei quali o sussiste già o è prevedibile che venga ad instaurarsi l'accordo tra i ricercatori specializzati, sia, in generale, di quei settori del linguaggio nei quali sussiste un accordo tra la totalità o quasi totalità dei parlanti. Se il programma di una sistemazione unitaria della cultura è già esplicitamente presente nel positivismo ottocentesco, l'esigenza di intendere il sapere come sapere intersoggettivo diventa pienamente esplicita nel neopositivismo, soprat-

1. Cfr., oltre al saggio precedente, E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Milano, 1962, I, Parte prima, cap. III, che verrà ripubblicato da Adelphi.

tutto in conseguenza della particolare attenzione che esso presta al *linguaggio* in quanto veicolo naturale e anzi materia essenziale del sapere intersoggettivo.

2. *L'intersoggettività del sapere e l'esperienza*

L'identificazione dell'ordine teoretico-razionale con il campo delle scienze naturali e matematiche e quindi con il campo delle conoscenze empirico-intersoggettive, e il conseguente antiteatralismo costituiscono le determinazioni fondamentali della *filosofia* neopositivistica. Il programma di una sistemazione unitaria del sapere intersoggettivo costituisce invece la determinazione fondamentale della *metodologia* neopositivistica. Ma la metodologia è in funzione della filosofia. Sotto l'apparenza della « neutralità » e del « rigore » disinteressato, esse sono, nel neopositivismo, una delle espressioni più radicali della volontà di potenza. Gli scompensi più gravi del neopositivismo sono determinati dalla permanenza, nella sua filosofia, di quell'atteggiamento epistemico che costituisce la forma inadeguata di dominio del mondo, rispetto alle forme adeguate, costituite dalla scienza e dall'organizzazione scientifico-tecnologica dell'esistenza. I contributi autentici del neopositivismo sono comunque di natura metodologica, riguardano cioè soprattutto l'uso « corretto » del linguaggio. (Il « principio di verifica », ad esempio, è una forma di permanenza dell'epistemico nella filosofia neopositivistica). Si può dare una dire-

zione più precisa a questa notazione generica, rilevando che il sapere intersoggettivo è, in senso rigoroso, linguaggio, ossia sequenze di segni e di suoni; sì che, nel neopositivismo, la ragione ultima dell'attenzione prestata ai problemi del linguaggio è appunto la summenzionata esigenza di una sistemazione unitaria del sapere intersoggettivo. L'uso coerente del concetto di esperienza (che da un lato differenzia il positivismo nuovo da quello vecchio, e dall'altro lo avvicina alle posizioni di fondo della fenomenologia) deve infatti portare al principio che una pluralità di coscienze non è data nell'esperienza e che quindi ciò per cui l'*altro* è mio prossimo, persona, non è oggetto empirico, oggetto di constatazione immediata. Nell'esperienza, gli altri sono noti *unicamente* come comportamento (corpo e movimenti corporei, gesti, espressioni, eccetera), il cui aspetto preminente è il comportamento linguistico. La riduzione degli altri al loro comportamento empirico è in linea con l'atteggiamento filosofico del neopositivismo, che in base all'affermazione dell'insignificanza di ogni asserto metempirico si accorge ben presto del carattere metempirico e quindi dell'insignificanza dell'affermazione di altre coscienze. Il dogmatismo di questo atteggiamento non pregiudica però il valore, dal punto di vista fenomenologico, dell'equazione degli altri e del loro comportamento empirico, e cioè il valore dell'esclusione di una pluralità di coscienze dal campo dell'esperienza.

Resta fermo cioè che, dal punto di vista fenomenologico, o della logica dell'esperienza, un sapere intersoggettivo non può voler dire altro

che una determinata relazione tra i comportamenti linguistici dati nell'esperienza. Riducendo la questione alla sua formulazione più semplice, dire che c'è accordo tra gli uomini significa che in circostanze analoghe essi si comportano in modo analogo; e dire che esiste un sapere intersoggettivo significa che in circostanze analoghe esiste un'analogia tra i comportamenti linguistici. Naturalmente le difficoltà incominciano proprio a questo punto, giacché si devono stabilire le regole in base alle quali sono rilevabili le analogie, e quindi i limiti delle analogie; in particolare: si deve affrontare il problema della struttura del linguaggio. Se il dogmatismo del principio di verifica è un residuo dell'atteggiamento epistemico nella filosofia neopositivistica, il problema della costruzione del sapere intersoggettivo è innanzitutto problema scientifico. Giacché le scienze intendono porsi precisamente come gli insiemi di quegli asserti che, secondo modalità da determinarsi, riscuotono l'assenso della totalità o quasi totalità dei comportamenti linguistici; e cioè o riscuotono tale assenso qualora si sia raggiunto un certo livello psichico-culturale, o riscuotono l'assenso di una minoranza qualificata (gli « scienziati »), la quale, sulla base di tali asserti, è in grado di prevedere e determinare delle trasformazioni del mondo naturale e sociale, che provocano reazioni omogenee nella totalità o quasi totalità dei comportamenti (e quindi anche dei comportamenti linguistici).

Il programma di costruire il sistema degli asserti coordinati a reazioni linguistiche omogenee (che è appunto il programma di una co-

struzione rigorosa del sapere scientifico) finisce col diventare, nel neopositivismo, l'identificazione radicale della razionalità e di tale sistema. Ma all'inizio l'accento cade sul riferimento del linguaggio ai dati empirici: tale riferimento è visto come condizione necessaria e anzi come fondamento dell'edificio linguistico intersoggettivo e della sua significanza. In questa prospettiva il sistema di segni del linguaggio intersoggettivo, in cui consiste la scienza, non si identifica dunque senz'altro all'ordine razionale: proprio perché si fonda sul dato empirico extralinguistico. Senonché il concetto di esperienza posseduto in questa prima fase empiristica del neopositivismo presenta una ambivalenza singolare, che sarà una delle principali responsabili dell'evoluzione verso quella rigorosa identificazione di linguaggio intersoggettivo e ordine teorico.

Da un lato, vien messo a tema con sufficiente chiarezza che il « mio io » non è la forma in cui sono contenuti i dati empirici: il solipsismo di Wittgenstein intende precisamente escludere il soggetto empirico come forma dell'esperienza e rilevare che l'esperienza non contiene una pluralità di coscienze e che lo stesso « mio io » è, tra gli altri, un contenuto empirico. Su questo punto il neopositivismo viene a trovarsi in sintonia con larghi strati della filosofia contemporanea. A parte le differenze di linguaggio e di contesto, idealismo, fenomenologia ed esistenzialismo condividono questo fondamentale teorema. Ad esempio, per l'idealismo (e soprattutto per quello attualistico) l'io trascendentale è forma pura dell'esperienza, che non va confusa con

i soggetti particolari appartenenti al contenuto dell'esperienza. Questo, anche se i neopositivisti non si sono mai resi conto del significato autentico dell'io trascendentale idealistico e gli idealisti hanno a loro volta considerato il neopositivismo alla stregua di un semplice realismo ingenuo; e anche se nel concetto neopositivistico dell'esperienza la figura dell'*unità* dell'esperienza, sulla quale ha insistito l'idealismo, resta invece quasi del tutto in ombra e prendono invece spicco le differenze, i dati, al plurale. Comunque, come per Wittgenstein il solipsismo, rigorosamente sviluppato, è puro realismo, così l'idealismo si pone, al termine del suo processo di purificazione interna, come assoluto realismo.

Dall'altro lato, in questa prima fase empiristica del neopositivismo si continua a tener fermo che l'esperienza, che dà significato alle proposizioni del sapere intersoggettivo, è la *mia* esperienza. Questo teorema presuppone, per la propria significanza, la significanza del concetto di esperienze diverse da quella attuale; mentre la rigorosa applicazione del metodo di verifica degli asserti (per il quale sono forniti di significato solo gli asserti che si riferiscono all'esperienza possibile, che, appunto, è esperienza *mia*) dovrebbe portare al riconoscimento dell'insignificanza di quel concetto e al conseguente riconoscimento dell'insignificanza dell'affermazione che l'esperienza è *mia*.

Ma qui non interessa tanto rilevare questa contraddizione, quanto piuttosto che l'atteggiamento filosofico, che pone come un assoluto l'« *esser mia* » dell'esperienza viene ad ostacolare l'atteggiamento metodico di elaborazione delle tec-

niche per la costruzione del sapere intersoggettivo. Se infatti la fonte del significato e del valore della scienza è la *mia* esperienza, se l'edificio conoscitivo deve essere ricondotto alle mie osservazioni, allora le determinazioni decisive, le ultime carte relative a quel significato e valore sono giocate su un terreno che sta al di qua della conoscenza intersoggettiva, che cioè è accessibile solo a me e a nessun altro, e su questo terreno potrà pretendere addirittura di negare ogni sapere altrui, qualora, anche concordemente propostomi da tutti gli altri, non sia confermato nella *mia* esperienza. Questa conclusione è pienamente comprensibile dal punto di vista del controllo e dell'anticipazione epistemica del divenire, ma è un impedimento al progetto di mettere in evidenza, di unificare sistematicamente quei comportamenti linguistici che possono essere interpretati come reazioni omogenee e quindi intersoggettivamente coordinati ai fini di quel dominio scientifico del divenire che l'ἐπιστήμη non può essere in grado di realizzare (cfr. *Legge e caso*).

In altri termini, qualora ci si proponga di assumere come valide le proposizioni che sono sostenute nella maggioranza dei comportamenti linguistici (o in una minoranza qualificata), il divario che avesse a prodursi tra le proposizioni che esprimono le mie esperienze e le proposizioni che godono il favore della maggioranza deve essere risolto mediante un adattamento del mio comportamento linguistico a quello della maggioranza. Specie se quest'ultimo è in grado di trasformare il mondo in un senso che io stesso reputo vantaggioso per me.

3. La polemica dei protocolli

Come conseguenza di questo assunto, accade che, mentre nella iniziale fase empiristica del neopositivismo (Wittgenstein, Schlick) si parla ancora di proposizioni aventi valore *assoluto* (sono appunto le proposizioni che, esprimendo il dato immediato, si pongono come fondamento della conoscenza), nella fase revisionistica (che trova in Neurath il promotore più deciso) si nega invece che una qualsiasi proposizione abbia valore assoluto. Ed è conseguenza legittima. L'accordo intersoggettivo sussiste infatti tra proposizioni scritte o parlate, tra eventi empirici e pubblici cioè, e non tra processi psichici controllabili soltanto dai rispettivi portatori. Tra le proposizioni, esistono indubbiamente quelle che indicano le osservazioni immediate dei vari individui; ma tali proposizioni («proposizioni protocollari») sono poste alla base di tutte le altre proposizioni della scienza non già perché abbiano un valore assoluto, ma perché sono *di fatto* le meno suscettibili ad essere modificate o sostituite. Questo *fatto* non esclude per altro la possibilità di una loro modificazione o sostituzione, giacché non possediamo criteri incontrovertibili, in base ai quali ci sia consentito di escludere che il compilatore del protocollo si sia sbagliato, sia stato vittima di una allucinazione, abbia voluto ingannare, eccetera. Se cioè il principio che le affermazioni esprimono il contenuto immediato dell'esperienza hanno un valore assoluto (è il principio della fenomenologia) è uno dei tratti fondamentali dell'*ἐπιστήμη*, si deve insieme riconoscere che, quando tali affer-

mazioni diventano un fatto empirico (segno visibile o suono) e vengono tenute ferme in questa loro valenza, la loro intenzionalità e il loro stesso significato divengono problematici. La costruzione del sapere intersoggettivo è appunto la considerazione dell'affermazione come evento empirico. È quindi del tutto coerente che in tale costruzione si neghi ogni assolutismo. La radice ultima di ogni antiassolutismo e di ogni convenzionalismo del neopositivismo revisionistico si trova precisamente nell'assunto di elaborare il sistema dei segni intersoggettivamente coordinati, in cui consiste la scienza.

Da questo punto di vista, la cosiddetta «polemica dei protocolli», che vede impegnati tutti i maggiori esponenti del pensiero neopositivistico, è, ad un tempo, l'avvenimento più importante e più equivoco nella storia interna di questa corrente. L'importanza è data dal determinarsi della prevalenza di fatto e di diritto dell'atteggiamento metodologico su quello filosofico-epistemico. L'equivoco è dato dalla convinzione, posseduta da entrambi gli opposti schieramenti, di muoversi sullo stesso piano, quando in effetti si muovono su piani diversi: lo schieramento empiristico (guidato da Schlick) insiste sul motivo «filosofico» della necessità di affermare una base estralinguistica del conoscere intersoggettivo; lo schieramento fiscalistico (guidato da Neurath) insiste sul motivo metodologico della necessità di eliminare ogni rinvio estralinguistico per la costruzione della conoscenza intersoggettiva. Ma ciò che realmente accade, al di sotto della coscienza dei protagonisti, è il rispecchiamento, in questa polemica — che

conduce alla negazione dell'assolutezza delle affermazioni riferentisi all'esperienza attuale (quelle che Schlick chiamava *Beobachtungsaussagen*, o *Beobachtungssätze*) — del processo che lungo la storia dell'Occidente porta inevitabilmente al tramonto di ogni assoluto e di ogni immutabile. Se si tien presente che l'originario motivo animatore della stessa fase iniziale del neopositivismo è costituito dall'esigenza di costruire la scienza come sapere intersoggettivo, l'attardarsi, da parte del neopositivismo empiristico, su una prospettazione filosofica del problema dell'intersoggettività ostacola e nasconde quella esigenza ispiratrice — la quale, per altro, è parimenti ostacolata e nascosta dalla pretesa fiscalistica (che è daccapo una pretesa filosofica) di identificare il linguaggio intersoggettivo con l'ordine della razionalità. La stessa epochizzazione dell'esperienza presenta nel fiscalismo una valenza « filosofica » e una valenza metodologica. Filosofica, quando il motivo di tale epochizzazione è dato dal permanere del concetto che l'esperienza è « mia » e quindi non può costituire, in quanto tale, la base di un accordo intersoggettivo con le esperienze altrui (di cui si presuppone l'esistenza), sì che l'accordo tra la mia e le altrui esperienze può avvenire soltanto sulla base del comportamento linguistico. Metodologica, quando la decisione di mettere tra parentesi l'esperienza non dipende da un concetto filosofico di questa, ma dal semplice assunto metodico di circoscrivere l'indagine al comportamento linguistico. E sul terreno metodico di una pura analisi di questo comportamento il fiscalista rimane quando rileva che il linguaggio è originariamente

te intersoggettivo, perché anche una proposizione scritta da me dev'essere interpretata nello stesso modo in cui lo è una proposizione scritta da altri.¹

4. *Il presupposto dell'intersoggettività nella Costruzione logica del mondo*

Nelle opere di Carnap, che si può considerare il protagonista principale delle vicende qui sopra prospettate, quel complesso interferire di atteggiamenti diversi si presenta per intero, con rilievo e interesse particolari. Soprattutto nella *Costruzione logica del mondo*, 1928 (d'ora in avanti, anche: *Costruzione*), che è rimasta la più importante opera « filosofica » di questo eminente metodologo. Le opere successive modificano certamente in più parti le tematiche che vi sono svolte, ma si uniscono pur sempre all'interno dell'orizzonte che in essa è stato determinato e che Carnap ha continuato, nonostante tutto, a tener fermo. In altri termini, dopo la *Costruzione* Carnap non ha modificato l'impianto generale, ma ha elaborato soluzioni più radicali e rigorose, soprattutto ha sviluppato con successo gli spunti metodici già presenti nella sua prima opera, lasciando per altro costantemente sullo sfondo l'impostazione filosofica che

1. Sulla « polemica dei protocolli » cfr. la mia introduzione e commento a *Über das Fundament der Erkenntnis* (Sul fondamento della conoscenza, ed. La Scuola, Brescia, 1963). Sul « principio di verifica » cfr. *Studi di filosofia della prassi*, cit., Parte terza, capp. 1, II (par. 1).

nella *Costruzione* contende all'atteggiamento metodico la funzione di motivo ispiratore primario. Nella prefazione alla seconda edizione (1961) questa continuità di impostazione è esplicitamente riconosciuta e sostenuta dallo stesso Carnap. L'impianto generale della *Costruzione* è già presente nelle prime pagine, dove si afferma che la serie degli *Erlebnisse* (le esperienze, i dati vissuti) è diversa per ogni soggetto: « *Die Reihe der Erlebnisse ist für jedes Subjekt verschieden* » (§ 16). La sostanza di questo concetto risale agli inizi della filosofia greca. Ad esempio, nella gnosologia sofistica il principio che le percezioni sensibili sono diverse in ogni uomo e in tempi diversi della vita conoscitiva della stessa persona, svolge una funzione preminente. Questo principio è tenuto fermo anche da Platone e da Aristotele, per i quali la conoscenza è universale in quanto intelligenza e non in quanto sensazione, sì che l'accordo tra gli uomini avviene sul piano intellettuale e non su quello sensibile. Questa implicita identificazione dell'universale e dell'intersoggettivo può essere considerata come un equivoco. Giacché la pluralità delle coscienze (e quindi la pluralità dei soggetti aventi serie differenziate di dati vissuti) non è un dato di esperienza, e se non è dimostrata è soltanto un presupposto, mentre l'universale si costituisce indipendentemente dall'esistenza di una pluralità di coscienze aventi un comune contenuto intelligibile. (E si vedrà più innanzi che cosa diventa l'universale intersoggettivo nel discorso di Carnap). Ma nell'implicita identificazione dell'universale e dell'intersoggettivo, che viene operata sin dall'inizio del pensiero occidentale,

appare, allo stato iniziale, la volontà che la verità (l'universale) costituisca una dominazione effettiva sulle cose e quindi non si esaurisca in una saggezza privata, nascosta nell'intimità di un singolo, ma riscuota il consenso di tutti. Il rilievo di fondo, che qui può essere anticipato (cfr. par. 9), è che nella *Costruzione logica del mondo* il presupposto realistico di una pluralità di soggetti con serie differenziate di dati vissuti sta alla base e determina una costruzione concettuale in cui il concetto di intersoggettività viene definito in modo diverso da quello che predetermina tale costruzione. Un'oscillazione di questo tipo è riscontrabile anche negli scritti di Schlick. In *Erleben, Erkennen, Metaphysik*¹ lo Schlick distingue appunto l'*Erleben* (l'immediata esperienza vissuta) dall'*Erkennen* (il conoscere concettuale). La conoscenza costituisce il campo del « comunicabile », perché il comunicabile è ciò che si può esprimere mediante simboli e il conoscere consiste appunto nel riportare l'oggetto da conoscersi ad altri oggetti, mediante i quali esso viene conosciuto; il che avviene designando tale oggetto mediante i concetti già coordinati a quegli altri oggetti, e dallo Schlick questa designazione è *senz'altro* intesa come rapporto o rappresentazione simbolica e quindi come elemento comunicabile. L'incomunicabile è invece il contenuto immediato dell'esperienza (l'*Erleben*), che ha significato solo per chi lo percepisce direttamente e che quindi nessun simbolismo è in grado di comunicare agli

1. M. Schlick, *Erleben, Erkennen, Metaphysik*, « Kant-Studien », 1926, *Gesammelte Aufsätze*, 1938, pp. 1 sgg.

altri individui.¹ È chiaro che questa distinzione ha senso solo se, anche qui, si presuppone l'esistenza di una pluralità di soggetti che, affatto diversi per quanto riguarda la serie dei loro *Erlebnisse*, possono per altro comunicarsi le conoscenze simbolico-concettuali, le quali dunque, a differenza degli *Erlebnisse*, appartengono a una dimensione comune o pubblica.

Senonché, nella stessa pagina, questa impostazione ingenuamente realistica resta contraddetta dalla considerazione che i problemi per i quali non esiste alcun metodo possibile di soluzione non hanno alcun senso; e il problema dell'esistenza degli altri soggetti è appunto, per lo Schlick, uno di questi. Da questa considerazione si dovrebbe concludere che, allora, la stessa distinzione tra *Erleben* e *Erkennen* è priva di significato, perché essa implica appunto l'affermazione di una pluralità di soggetti, nel senso indicato. E invece non accade nulla di tutto questo: Schlick continua a tener ferma tale distinzione, che resterà anzi uno dei capisaldi del suo pensiero. E anche della *Costruzione* di Carnap; che, in sostanza, non è che lo sviluppo sistematico di questa distinzione e che ripete l'equivoco caratteristico consistente nell'identificazione immediata della definizione di un oggetto con la sua rappresentazione simbolica.

L'equivoco è troppo scoperto per essere immotivato. La motivazione è che quando il neopositivista parla di conoscenza intende *senz'altro* la conoscenza intersoggettiva. Il discorso dello Schlick ha quindi l'apparenza di voler dimo-

strare che « la conoscenza è il comunicabile *κατ'ἑξῆς* », e cioè che è intersoggettiva, mentre in effetti presuppone ciò che vuol provare. Lo presuppone, appunto perché la designazione di un oggetto mediante concetti già coordinati ad altri oggetti viene intesa *senz'altro* come espressione o rappresentazione simbolica dell'oggetto: che è appunto quanto accade nel comportamento linguistico intersoggettivo, dove « io » rendo conoscibile « ad un altro » un oggetto connettendo il *nome* dell'oggetto ad altri nomi che presumo siano già noti al mio interlocutore. Il discorso sul conoscere è inteso sin dall'inizio (e non solo nel neopositivismo, ma in ampie zone del pensiero filosofico contemporaneo, che a sua volta è erede, anche in questo, di un passato molto lontano) come discorso sul conoscere intersoggettivo.

5. *Il sapere intersoggettivo come sapere strutturale*

Tipico in questo senso è il § 13 della *Costruzione*, che ha funzione decisiva sull'intero sviluppo del saggio. Si incomincia dicendo che un asserto scientifico ha senso solo quando si è in grado di « indicare [*angeben*] il significato dei nomi di oggetto [*Gegenstandsnamen*] che vi compaiono »: dove è da sottolineare l'uso del verbo « indicare » (c'è bisogno di « indicare » il significato solo quando si desidera far capire agli altri quel che si pensa) e soprattutto il fatto che l'asserto non è considerato nel suo origina-

1. *Ibidem*, p. 2.

rio valore intenzionale-manifestativo — che pure è riconosciuto nella *Costruzione*, § 164 —, ma come sequenza di nomi, cioè di simboli.

Quel significato, continua il testo, può essere indicato in due modi. Nel primo, che Carnap chiama « presentazione », « l'oggetto cui ci si riferisce viene reso percepibile e viene indicato con un gesto ostensivo ». Dove è chiaro che ciò può esser detto solo quando ci si faccia a considerare quel rapporto dialogico in cui, ad esempio, « io » voglio far capire al mio interlocutore che cosa intendo con una certa parola. Ma c'è un piano più originario di quello dialogico, che è appunto quello del « riferirsi » e del « percepire » l'oggetto e dove l'intenzionalità attuale del riferimento non ha bisogno, per essere significativa, di rendersi percepibile l'oggetto e di indicarlo con gesti.

Il secondo modo di indicazione del significato dei nomi è dato per Carnap dalla « caratterizzazione », cioè dalla definizione univoca dell'oggetto, indicante « quelle proprietà caratterizzanti che, senza possibilità di equivoco, consentono di riconoscere, nel campo di oggetti di cui si sta parlando, l'oggetto cui ci si riferisce ». Anche qui, il discorso è senz'altro impostato dal punto di vista intersoggettivo (e cioè il pensiero è immediatamente inteso come linguaggio in quanto evento empirico); per altro coerentemente all'assunto di « indicare » il significato dei nomi che figurano negli asserti. Quando e in quanto un oggetto è *presente*, non esiste alcuna possibilità di equivoco, per la quale lo si confonda con altri oggetti. L'equivoco è possibile o quando si inserisce l'oggetto presente in campi ca-

tegoriali preformati, quando cioè lo si *interpreta* (e lo si interpreta con determinazioni che non sono attualmente verificate dall'esperienza), oppure — e questo è il caso che qui interessa — quando l'oggetto non è considerato nella sua presenza, ma nella sua designazione verbale (onde può accadere che ci si intenda riferire ad un oggetto e si parli invece di un altro).

La considerazione dell'oggetto nella sua designazione verbale è appunto la condizione richiesta dalla considerazione del sapere intersoggettivo. Se si presuppone che esista una pluralità di soggetti con serie diverse di dati vissuti e si presuppone che il comportamento linguistico formi un'area comune a questa pluralità, ci si potrà allora proporre di costruire il linguaggio in modo da eliminare ogni equivoco nella comunicazione, onde sia effettivamente garantito il valore intersoggettivo delle proposizioni della scienza. L'intento della *Costruzione logica del mondo* e in generale del fiscalismo non è altro che questo. La seconda parte del § 13 è particolarmente istruttiva in proposito. Vi è indicata la possibilità di obiettare che la definizione di un nome con altri nomi esige da ultimo la presentazione degli oggetti. Questa è la tesi sostenuta, ad esempio, da Schlick ed esprime l'esigenza (di tipo filosofico) di fondare il linguaggio sull'esperienza. Né Carnap rifiuta questa tesi: la mette semplicemente tra parentesi, affermando che « esiste in linea di principio la possibilità di un sistema univoco di caratterizzazioni, all'interno di un campo di oggetti, anche senza l'aiuto di presentazioni ». Il motivo (che è metodologico, ma che insieme è determinato da una certa con-

cezione filosofica dell'esperienza) di questa epocizzazione delle presentazioni (cioè dell'esperienza) è esplicitamente indicato subito dopo: la possibilità di prescindere, nel senso indicato, dalle presentazioni « è il presupposto necessario della possibilità di una scienza puramente razionale e intersoggettiva » (*ibid.*). E questo si spiega col concetto di esperienza già rilevato: tutto ciò che viene concretamente presentato (*alles, was konkret aufgewiesen wird*), i dati vissuti che costituiscono appunto il contenuto delle presentazioni, sono qualcosa di « soggettivo », sono cioè, come sappiamo, « il materiale completamente differenziato » (*ibid.*) in ogni soggetto. La costruzione della scienza intersoggettiva è allora possibile solo qualora non ci si riferisca al materiale, ma alla *forma*, la quale a differenza del materiale, può essere tradotta nel linguaggio. Quest'ultimo asserto sottintende un'ontologia, per la quale si possono distinguere le *proprietà* degli oggetti dai loro *rapporti* e, dai rapporti, le loro *strutture*; e quindi, rispettivamente, le « descrizioni di proprietà » dalle « descrizioni di rapporto » e dalle « descrizioni di struttura » (§§ 10-12). Nelle descrizioni di rapporto si lasciano inespresse le proprietà degli oggetti che stanno in tale rapporto, nelle descrizioni di struttura si lascia inespreso *anche* il senso contenutistico del rapporto (e quindi, a maggior ragione, il tipo di oggetti che stanno nel rapporto) e si indicano soltanto le proprietà formali del rapporto, le proprietà cioè che costituiscono l'oggetto di quell'importante settore della logistica che è la teoria delle relazioni. La struttura di un rapporto è cioè l'insieme delle sue proprietà for-

mali, e quindi è adeguatamente esprimibile con un insieme di simboli logistici. La « descrizione di struttura » costituisce « il grado più elevato della formalizzazione e della smaterializzazione » della conoscenza (§ 12). La scienza intersoggettiva deve pertanto consistere in un sistema di descrizioni o asserti strutturali, tali cioè che « parlino di pure forme, senza dire che cosa sono i membri e i rapporti di queste forme » (§ 12). Un sistema di asserti strutturali è infatti assolutamente identico a un sistema di « caratterizzazioni » in cui non compaia alcuna « presentazione »: nell'un caso come nell'altro si prescinde, nello stesso modo, dal riferimento all'esperienza.

La designazione degli oggetti con semplici asserti strutturali stabilisce una combinazione tale di rapporti formali (una struttura, cioè), che sia in grado di indicare univocamente un oggetto singolo e cioè che valga solo per esso e per nessun altro oggetto. Tale combinazione è l'insieme dei rapporti formali che legano questo, e nessun altro oggetto, agli altri oggetti. Se all'interno di un certo campo due oggetti hanno la stessa struttura, essi non sono differenziabili all'interno di questo campo, ma sussiste la possibilità di prendere in considerazione altri campi di oggetti, dove i rapporti formali in cui si trovano i due oggetti siano differenziati. Se nonostante la considerazione di tutti i campi di oggetti scientifici i due oggetti mantengono una struttura uguale, allora essi sono diversi solo « soggettivamente » e non « oggettivamente » (§ 14).

La scienza come sistema di asserti strutturali è dunque la considerazione dell'« oggettività » pura, che è insieme pura intersoggettività. Anche se il punto di partenza, soggettivo, di ogni conoscenza sta nei contenuti di coscienza (*in den Erlebnisinhalt*) e nei loro intrecci, è tuttavia possibile pervenire a un mondo intersoggettivo, oggettivo, che sia afferribile concettualmente e precisamente come unico e identico per tutti i soggetti (§ 2). Se infatti « il materiale delle correnti individuali dei dati vissuti [*der individuellen Erlebnisströme*] » è completamente diverso per ogni individuo, d'altra parte « certe proprietà strutturali concordano in tutte le correnti dei dati vissuti. La scienza deve limitarsi agli asserti intorno a queste proprietà strutturali, giacché essi sono oggettivi » (§ 66). Il presupposto razionalistico che l'accordo intersoggettivo riguardi le qualità primarie e non le qualità secondarie (cioè gli aspetti quantitativi e non quelli qualitativi della realtà) diventa nel neopositivismo il presupposto che tale accordo riguardi il puro formalismo delle strutture e non il materiale qualitativo e concreto dell'esperienza. In sostanza si tratta dello stesso presupposto, che preferisce la forma logica alla qualità primaria (che per l'atteggiamento razionalistico è il contenuto proprio del sapere scientifico), perché la logica matematica si è rivelata capace di elaborare le forme secondo le quali si realizza ogni discorso scientifico. La persuasione che l'accordo intersoggettivo possa essere conseguito solo se ci si limita a parlare dei rapporti formali che

esistono tra le cose, senza dire che cosa esse sono e cioè senza tentare di descriverle, applica all'intero sistema della scienza umana quanto Whitehead e Russell avevano già realizzato in campo matematico, mostrando che ogni asserto matematico è un asserto strutturale. Alla base del sistema strutturale rimane la « corrente », *die Strom*, dei dati vissuti. La « corrente » è il divenire del mondo. La struttura — cioè l'« oggettivo » — ha il compito di rendere intersoggettivo il divenire. La « costruzione logica del mondo » è appunto il sistema dell'anticipazione scientifica del divenire.

L'affermazione che solo i rapporti formalizzati siano « intersoggettivamente traducibili » (§ 16) è un presupposto che Carnap (e non solo lui) non ha mai discusso e ha continuato a tener fermo. Ed è rimasto alla base di tutta la sua ulteriore attività scientifica. (Discuterlo significherebbe mettere in questione che la scienza moderna sia la forma più potente di anticipazione e di dominio del divenire). Le successive ricerche sintattiche di Carnap e dunque, innanzitutto, la *Sintassi logica del linguaggio*, non segnano un cambiamento di impostazione, ma all'interno della prospettiva tracciata nella *Costruzione* concentrano l'interesse su quel linguaggio logistico, su quei formalismi che nella *Costruzione* erano già stati considerati come il contenuto della scienza intersoggettiva. In altri termini, nella *Sintassi* non si avverte tanto l'inadeguatezza dell'impostazione filosofica della *Costruzione*, quanto piuttosto l'inadeguatezza della concezione logistica (di ispirazione sostanzialmente russelliana) che in quest'opera stava alla base della co-

struzione dei formalismi intersoggettivi. Le correzioni apportate in seguito da Carnap alla *Costruzione* sono, come si può rilevare anche nella prefazione alla seconda edizione, di carattere logico-metodologico; ed è sintomatico che in questa prefazione ci si proponga un diverso modo di portare ad effetto il compito della *Costruzione*, motivando tale proposta con l'osservazione che questo modo diverso procede da una base, relativamente alla quale « sussiste un maggiore accordo intersoggettivo [*eine grössere intersubjektive Übereinstimmung besteht*] ».

Ma è di essenziale importanza rilevare che se la struttura è l'intersoggettivo-oggettivo, la scienza, come sistema unitario e totale di asserti strutturali, va nettamente distinta dai formalismi quali sono, ad esempio, studiati da Hilbert per l'assiomatizzazione della geometria. È vero che la caratterizzazione strutturale di un oggetto è un tipo di definizione implicita, ma mentre nei sistemi assiomatizzati le definizioni implicite sono delle convenzioni che rispondono al solo requisito di essere tra loro incontraddittorie e dalle quali si deducono in modo puramente analitico gli asserti intorno all'oggetto, o piuttosto (secondo Carnap) intorno alla classe di oggetti implicitamente definita, nella caratterizzazione strutturale è invece definito un singolo oggetto empirico in modo che non solo non ci dev'essere contraddizione tra gli asserti in cui consiste la caratterizzazione, ma si richiede inoltre « la circostanza empirica » che esista almeno uno e non più di un oggetto cui convengano i rapporti formali espressi da tale caratterizzazione. Ciò importa che quanto si può *ulteriormente*

affermare intorno all'oggetto caratterizzato non sia interamente deducibile, con asserti analitici, dalla caratterizzazione dell'oggetto, ma possa essere anche dato da asserti sintetici (§ 15. Della qual cosa non sembra aver tenuto conto Popper nella sua critica alla *Costruzione*, dove tutti gli asserti esprimibili nel linguaggio della caratterizzazione dovrebbero essere « tutti analiticamente veri o contraddittori », cfr. *Congetture e confutazioni*, Bologna, 1972, p. 448). Ma importa soprattutto che la caratterizzazione stessa sia un procedimento sintetico: proprio per il suo farsi a considerare le relazioni formali della realtà (cioè della « corrente » degli *Erlebnisse*). Il sapere intersoggettivo si costituisce come tale solo in quanto è un puro formalismo, ma un formalismo che è l'oggettività stessa del reale, la struttura, appunto, secondo cui il reale si realizza. Ciò non toglie che, analogamente ad una costruzione assiomatica, il sistema di costituzione possa essere costruito, in un primo tempo, come un puro formalismo in cui il rapporto all'esperienza sia indicato con una variabile. « Interpretando » questa variabile in un certo modo, si ottiene appunto il sistema di costituzione, come formulazione della struttura formale della realtà (cfr. § 121).

In clima neopositivistico Carnap ripropone un lavoro analogo a quello realizzato da Hegel in clima idealistico. Nella *ἐπιστήμη* hegeliana la struttura è l'Idea, come oggettività e intersoggettività pure, e la trama essenziale della realtà è espressa dalla logica dialettica invece che dalla logica matematica. Come Hegel distingue il metodo dialettico dal sistema dialettico, così

Carnap distingue la *teoria della costituzione* (*Konstitutionstheorie*) dal *sistema di costituzione* (*Konstitutionssystem*). Sia il metodo dialettico, sia la teoria della costituzione consistono nella prospettiva metodica della possibilità del sistema. Ma il sistema dialettico si pone come l'unica sistemazione possibile del sapere, mentre il sistema di costituzione è presentato, nella *Costruzione*, non solo sotto forma di abbozzo, ma come un *progetto* che ammette esplicitamente in linea di principio la possibilità di altre sistemazioni del sapere intersoggettivo. In questa ammissione prende il sopravvento, su quello epistemico, l'atteggiamento metodologico, che, sia pure sotto l'influsso di una presupposta concezione filosofica dell'intersoggettività, si prefigge di elaborare lo strumento più idoneo per la costruzione del sapere scientifico. Anche se Carnap vedrà poi ripetuto nella *Costruzione* l'errore di Wittgenstein, consistente nella pretesa di elaborare il linguaggio perfetto, laddove il « principio di tolleranza » esige soltanto l'indicazione del linguaggio entro cui ci si muove, bisogna per altro riconoscere (a conferma della presenza efficace dell'atteggiamento metodologico) che nella *Costruzione* è già in atto una sorta di « principio di tolleranza », per la quale, appunto, si ammette la legittimità di sistemazioni del sapere intersoggettivo diverse da quella progettata in quest'opera. Nella quale l'errore di Wittgenstein, d'altronde, resta pur sempre, giacché in essa le sistemazioni possibili del sapere non si diversificano per la logica adoperata, ma solo per il diverso ordinamento degli oggetti scientifici. Il processo di liberazione dall'ἐπιστήμη, qui, non raggiunge anco-

ra il livello della *Sintassi logica del linguaggio*. Quando nel 1931 Carnap approfondisce la proposta di Neurath di assumere « il linguaggio fiscalistico come linguaggio universale della scienza » (« Erkenntnis », II, pp. 432-45), non modifica l'impostazione della *Costruzione*, ma non fa che prendere determinatamente in considerazione una di quelle possibili sistemazioni del sapere che già erano state previste in quest'opera (cfr. § 59). La tesi che il linguaggio fiscalistico è il linguaggio intersoggettivo della scienza non è dunque in contraddizione con la tesi fondamentale della *Costruzione* che il linguaggio scientifico intersoggettivo è un sistema di puri asserti strutturali: in ogni caso questa tesi fondamentale resta ferma, anche se, appunto, sono possibili sistemazioni diverse degli asserti strutturali. D'altra parte, non solo questo principio di tolleranza *sui generis* rende legittime tali diverse sistemazioni sulla base di un unico tipo di logica, ma, inoltre, la sistemazione abbozzata da Carnap nella *Costruzione* pretende di porsi come qualitativamente differenziata rispetto a tutte le altre possibili sistemazioni (ed è daccapo effettuabile un accostamento alla sistemazione hegeliana). Intende infatti costruirsi conformemente all'*ordinamento conoscitivo* degli oggetti. Per chiarire il significato di questo concetto (cfr. par. 10) è opportuno accennare rapidamente alle tesi fondamentali della teoria della costituzione.

Il termine «oggetto» indica «tutto ciò, intorno a cui può essere formulato un asserto» (§ 1). Ad ogni concetto compete quindi «il suo oggetto», cioè oggetto e concetto non sono che due diversi modi linguistici per esprimere lo stesso contenuto (§ 5). La «sistemazione» o «sistematicità», il «sistema», dunque, del sapere scientifico consiste in una concatenazione di definizioni, in cui tutti gli oggetti della scienza sono derivati da certi oggetti fondamentali, e cioè in cui tutti i concetti della scienza sono ricondotti a concetti che si riferiscono immediatamente al dato empirico. Questa derivazione-riduzione, considerata nelle sue specifiche caratteristiche tecniche, è chiamata da Carnap *costituzione* degli oggetti. Il «sistema» di costituzione è allora l'ideale della cultura positivista, in quanto in esso si mostra concretamente che tutto il sapere umano è riducibile all'esperienza, e, appunto, consiste in una elaborazione più o meno complessa di dati empirici. Più esattamente (ma in modo ancora indeterminato rispetto ad una definizione rigorosa), ridurre un oggetto x ad un oggetto y , o «costituire» x con y significa trasformare tutti gli asserti intorno ad x in asserti intorno a y . Tutto il sapere umano (razionale, scientifico) è quindi traducibile in asserti intorno ai dati empirici e forma pertanto un unico campo di oggetti. All'interno di quest'unico campo si debbono per altro distinguere campi diversi di oggetti; i principali campi particolari di oggetti sono i campi degli oggetti «psichici», «fisici» e «spirituali». La possi-

bilità di sistemazioni diverse del sapere è data dalla possibilità di assumere come oggetti fondamentali gli oggetti di ognuno di questi tre campi (essendo chiaro che gli oggetti «spirituali» sono le determinazioni del mondo storico-culturale-sociale e cioè, anch'essi, determinazioni dell'esperienza) e di ordinare diversamente i campi derivati.

Alla base di questo primo arco di considerazioni sta un concetto dell'asserto e della proposizione, che Carnap riprende soprattutto da Frege e da Russell. Sulla base della distinzione di Frege tra segni saturati e non saturati (§ 27), si riconosce significato relativamente indipendente ai nomi propri (che, sia pur relativamente, vengono esclusi dal campo dei segni *non saturati*), e si *presuppone* che, nel linguaggio corretto, il soggetto di una proposizione (che è l'asserto come segno empirico) *debba* essere un nome proprio (un nome cioè che indica un singolo oggetto empirico). Il linguaggio, originariamente, è un parlare di oggetti empirici, anche se può accadere che come soggetto si pongano segni non saturati, i quali però non si riferiscono a un oggetto vero e proprio (oggetto individuale empirico) e quindi è opportuno dire che si riferiscono a «quasi-oggetti». Ma questo uso linguistico improprio è consentito solo se è possibile trasformare le proposizioni, aventi come soggetto segni non saturati, in proposizioni aventi come soggetto nomi propri.

Trattando le proposizioni come semplici sequenze di segni, si ottengono le «funzioni proposizionali» togliendo dalla proposizione uno o più nomi di oggetto, e si ritorna alla proposi-

zione di partenza reintroducendoli (§ 28). Gli « argomenti ammissibili » di una funzione proposizionale sono quei nomi di oggetto che, introdotti nei posti di argomento della funzione, « forniscono un senso » (§ 28), ossia fanno della funzione una proposizione fornita di senso, sia che l'argomento « soddisfi » la funzione (nel qual caso la proposizione che si ottiene è vera), sia che non la soddisfi (nel qual caso la proposizione ottenuta è falsa). Il concetto di ammissibilità di un argomento, che negli intenti di Carnap (e in generale dei logici matematici) dovrebbe indicare le circostanze in cui la proposizione che si ottiene ha senso, in effetti presuppone quel criterio di significanza che invece proprio da tale concetto dovrebbe scaturire. Dire che, per la funzione proposizionale « ... è una città della Germania », « Berlino » e « Parigi » sono argomenti ammissibili e invece « Luna » non lo è (§ 28), significa presupporre che sia possibile un unico tipo di proposizioni false e cioè significa presupporre che la proposizione: « La Luna è una città della Germania » sia « una serie di parole senza senso » (quando invece si può legittimamente asserire che è una proposizione falsa, sia pure non nello stesso modo in cui lo è la proposizione: « Parigi è una città della Germania »). Ma il concetto di ammissibilità serve a Carnap per definire una « sfera di oggetti » come la classe di tutti gli oggetti che sono argomenti ammissibili per un posto di argomento di una funzione proposizionale. Essa è dunque un « tipo » in senso russelliano, ma inteso come classe di oggetti reali. Non solo, ma l'adozione del concetto di « ammissibilità »,

che conduce al concetto di « sfera di oggetti », è sollecitata dagli stessi motivi che hanno condotto Russell alla costruzione della « teoria dei tipi »: il tentativo di eliminare il « paradosso delle classi ». (Cfr. in proposito, E. Severino, *La struttura originaria*, Introduzione, par. vi, di prossima pubblicazione presso Adelphi).

Se si dice che due funzioni proposizionali hanno la stessa ampiezza quando tutti gli argomenti che soddisfano l'una soddisfano anche l'altra e viceversa, e che l'« estensione » di una funzione proposizionale è il quasi-oggetto che indica tutte le funzioni proposizionali aventi la stessa ampiezza della funzione considerata, il concetto di « costituzione » può essere ora più esattamente definito dicendo che un oggetto x è costituito con l'oggetto y quando ogni funzione riguardante esclusivamente x può essere trasformata in una funzione proposizionale della stessa ampiezza riguardante esclusivamente y (§ 35). Poiché il ruolo di questa seconda funzione non è dato dal suo essere *questa certa* funzione, ma dal suo avere la stessa estensione della prima (si che ogni altra funzione della stessa ampiezza riguardante esclusivamente y potrebbe avere lo stesso ruolo), ne viene che ogni costituzione che porta ad un nuovo grado del sistema di costituzione è la definizione di una estensione, e quindi o di una *classe* (se la funzione riguardante y ha un unico posto di argomento) o di una *relazione* (se tale funzione ha più posti di argomento).

In quanto estensione, la classe è un quasi-oggetto *rispetto* ai suoi elementi e la relazione è un quasi-oggetto *rispetto* ai binomi, trinomi, eccetera, di membri, della stessa ampiezza (che pos-

sono essere chiamati anch'essi elementi); in quanto quasi-oggetti, classe e relazione sono di sfera diversa rispetto ai loro elementi, e cioè, come per Russell, non possono essere argomenti ammissibili per le funzioni proposizionali per le quali i loro elementi sono argomenti ammissibili: « non è consentito asserir nulla, intorno a una classe, che possa venir asserito intorno ai suoi elementi » (§ 3). (Il che, se fosse vero, non consentirebbe nemmeno di dire quanto Carnap pur dice, che cioè sia le classi, sia gli elementi sono oggetti, e anzi non consentirebbe nemmeno una considerazione qualsiasi dei rapporti che sussistono tra questi due tipi di oggetti). I gradi della costituzione sono quei campi di oggetti di sfere diverse, ognuno dei quali forma un campo di quasi-oggetti rispetto al campo precedente. Il sistema di costituzione è quindi un sistema di quasi-oggetti, che sono tali rispetto al grado precedente e da ultimo rispetto agli oggetti fondamentali. Ciò significa che la scienza stessa è un sistema di quasi-oggetti.

Se la costituzione è la definizione di un'estensione, tutti gli asserti del sistema di costituzione sono estensionali, ossia possono venir rappresentati col semplice segno di estensione. Con Wittgenstein, la *Costruzione* esclude l'esistenza di asserti intensionali; sfruttando la distinzione di Frege tra « senso » e « significato » di un segno (§§ 44-45). Se il senso è il modo soggettivo in cui viene rappresentato il significato, ossia ciò cui si riferisce il segno, i cosiddetti asserti intensionali non esprimono il significato, ma il senso di un segno, cioè le rappresentazioni soggettive che di fatto accompagnano la posizione di

un contenuto oggettivo, sicché la loro assenza dal sistema di costituzione non implica alcuna limitazione nella determinazione del sapere oggettivo-intersoggettivo. (Ma già nella *Sintassi logica del linguaggio* — § 67 — Carnap, conformemente al principio di tolleranza, riduce la portata della tesi dell'estensionalità, intendendola non già come regola necessaria del linguaggio, come appunto avviene nella *Costruzione*, ma come affermazione della possibilità di tradurre un linguaggio intensionale in uno estensionale e, insieme, come riconoscimento della possibilità che si presentino tipi di asserti intensionali, diversi da quelli conosciuti, che non siano traducibili in un linguaggio estensionale. D'altra parte, Carnap continuerà a considerare come valida la distinzione di Frege tra senso e significato, una distinzione cioè che ripete l'impostazione realistico-fenomenistica, per la quale il senso è la rappresentazione soggettiva delle cose o delle strutture reali così come esse sono in se stesse. È infatti chiaro che anche il significato è contenuto della coscienza, e solo dommaticamente può essere inteso come ciò che sta al di là delle rappresentazioni soggettive).

8. Formulazione in linguaggio realistico del concetto di costituzione

Appunto per la tesi dell'estensionalità, nella ricostruzione razionale, in cui consiste il sistema di costituzione, gli asserti precostituzionali della conoscenza scientifica e comune mantengono il

loro « valore logico » ma non il loro « valore conoscitivo ». Nelle trasformazioni costituzionali si considera cioè l'estensione delle funzioni proposizionali aventi la stessa ampiezza, e non quegli elementi (tutti appartenenti al senso della funzione) per cui una è diversa dall'altra. La costituzione è quindi una traduzione in cui viene mantenuto il significato (che è l'oggettivo-intersoggettivo) e non, come nelle comuni traduzioni da una lingua all'altra, il senso (che è il soggettivo) degli asserti intorno agli oggetti che debbono essere costituiti.

D'altra parte, la costituzione di un oggetto *a*, e cioè la trasformazione delle funzioni proposizionali riguardanti *a* in funzioni della stessa ampiezza riguardanti *b*, significa, nel « linguaggio realistico », ossia nel linguaggio comunemente usato nella scienza e nella vita quotidiana, che *b* è quella condizione necessaria e sufficiente di *a*, che è, *insieme*, ciò in base a cui *a* è conosciuto: ossia è « contrassegno » (*Kennzeichen*) di *a* (§§ 47-49). Propriamente, la costituzione di *a* con *b* non significa altro, nel « linguaggio realistico », che *b* è condizione necessaria e sufficiente di *a* — e quindi *a* lo è di *b*, perché le loro funzioni proposizionali hanno la stessa ampiezza — ma per venire a conoscenza di questo fatto si richiede inoltre che *b* sia contrassegno di *a* (e qui non c'è reversibilità). In *Pseudoproblemi nella filosofia* (pubblicato, nell'edizione del 1961, nello stesso volume della *Costruzione*) il concetto di costituzione è considerato solamente in questa sua trascrizione nel linguaggio realistico. Vi si fa uso però di una terminologia differente: l'« ingrediente sufficiente » (*hinreichender Bestand-*

teil, *Pseudoproblemi*, § 2, *a*) corrisponde alla « condizione necessaria e sufficiente » della *Costruzione* (§ 47), il « nucleo » (*Kern*, *Pseudoproblemi*, § 3, *a*) è quell'ingrediente sufficiente che corrisponde al « contrassegno » della *Costruzione* (§ 49).

Un discorso avente valore scientifico si realizza *solamente* se è possibile indicare i contrassegni degli oggetti intorno ai quali verte il discorso (§ 48). La direzione di questa istanza è chiaramente epistemica e anzi, rigorosamente intesa, è l'istanza medesima del filosofare, inteso come togliimento di ogni presupposto, *all'interno* della comprensione del divenire del mondo. Carnap si allontana però, anche, da questa concezione radicale del sapere epistemico, perché per lui il sapere è la conoscenza scientifica, che come contrassegni assume delle determinazioni il cui valore di fondamento è, dal punto di vista filosofico, problematico (anche se per la scienza è « sicuro e immancabile »). Per lui, come per il positivismo in generale, ciò che si sa della realtà proviene dalla scienza: la filosofia è la sistemazione costituzionale, che non interviene come *critica* del sapere scientifico (e, in generale, di ogni forma di sapere), ma come suo *chiarimento* o, meglio, autochiarificazione, la quale provvede ad enucleare in esso la pura struttura oggettivo-intersoggettiva. Essa assume pertanto come validi i procedimenti dimostrativi — e quindi, innanzitutto, il metodo dei contrassegni —, che nelle scienze della realtà determinano la configurazione delle medesime.

A chi obietasse che altro è l'oggetto e altro è il suo contrassegno — onde sembra che la defini-

zione costituzionale non sia in grado di definire l'oggetto — si deve rispondere, secondo Carnap, che la definizione autentica dell'oggetto è precisamente la sua costituzione e cioè la traduzione degli asserti, che lo riguardano, in asserti intorno ai suoi contrassegni. Se, ad esempio, si vuole distinguere tra un sentimento di un'altra persona (sia F) e il comportamento empirico che lo esprime (sia K), si deve per altro avvertire che tutti gli asserti intorno a F debbono poter essere trasformati in asserti intorno a K (altrimenti il contenuto di quegli asserti non avrebbe un contrassegno corrispondente e quindi non avrebbe valore scientifico). Se F e K soddisfano le stesse funzioni proposizionali, allora essi sono identici per quanto riguarda il loro valore logico. Le rappresentazioni soggettive che accompagnano F e K sono certamente diverse, ma, appunto, questa diversità non riguarda la realtà oggettivo-intersoggettiva e la proiezione di essa nel sistema costituzionale (§ 52).

Stando all'esempio, la proposizione: « Il sig. X è incollerito » (asserto intorno a F) e la proposizione: « I tratti del viso del sig. X sono così e così disposti » (asserto intorno a K) hanno lo stesso contenuto logico (qualora la prima proposizione voglia avere un valore scientifico), perché se nella prima ci fosse un contenuto differente, questo non avrebbe contrassegno, e quindi sarebbe un contenuto « metafisico ». Identità logica vuol dire che *tutto* ciò che si può legittimamente affermare intorno alla collera di X dipende da quanto si conosce del suo comportamento (ossia dipende dagli elementi empirici che consentono di affermare che X è incollerito).

Ma F è identico a K e non in quanto K è K (giacché in quanto F è F e K è K, F e K sono diversi), ma in quanto F e K soddisfano le stesse funzioni proposizionali. D'altra parte, in quanto F differisce da K, esso è una rappresentazione che non si riferisce all'esperienza. Per il metodo di verifica schlickiano-wittgensteiniano, ogni asserto intorno a F (in quanto distinto da K) è insignificante; per Carnap è insignificante solo quando ci si dimentichi che è un asserto intorno a una rappresentazione soggettiva (e cioè un asserto intorno al « senso ») e lo si tratti come un asserto intorno alla struttura oggettivo-intersoggettiva della realtà (e cioè come un asserto intorno al « significato »). L'antimetafisicismo è, qui, di tipo kantiano piuttosto che neopositivistico (potendosi dire, con le dovute modificazioni, che i limiti kantiani dell'esperienza diventano i limiti della struttura logica, e che anche per Kant gli asserti metempirici non sono insignificanti in quanto tali e sono da respingere solo qualora non se ne riconosca il carattere di mere rappresentazioni soggettive, ma li si intenda come determinazioni della realtà).

Anche negli *Pseudoproblemi* si presenta questa tematica, ma con qualche divergenza rispetto all'impostazione della *Costruzione*. Vi si rileva innanzitutto che la formulazione degli asserti è sempre accompagnata da altre rappresentazioni, che oltrepassano il contenuto dell'asserto. Alcune di queste esprimono uno stato di fatto (*Sachverhaltsvorstellungen*), altre esprimono soltanto un oggetto (*Gegenstandsvorstellungen*). Il senso di questa distinzione è del tutto analogo a quello della distinzione aristotelica tra giudizio (che

è sempre o vero o falso) e nozione (che non è né vera né falsa); anche Carnap afferma, delle *Gegenstandsvorstellungen*, che esse « stanno al di là del vero e del falso » (*Pseudoproblemi*, § 8). Mentre le rappresentazioni del primo tipo debbono lasciarsi verificare, quelle del secondo tipo sono « teoreticamente irrilevanti », appunto perché non asseriscono nulla, e quando sono trattate come asserti (ossia ci si propone, con argomenti, di difenderle o di negarle), si producono degli pseudoasserti e degli pseudoproblemi e, in generale, delle sequenze di segni prive di significato. Negli *Pseudoproblemi* l'insignificanza scaturisce dunque dal porre una nozione come giudizio, asserto, e la legittimità della nozione consiste nel tener ferma quest'ultima come nozione (cioè come contenuto semantico non predicazionale); nella *Costruzione* l'insignificanza scaturisce dal porre un certo tipo di asserto (asserto intorno al senso) come un cert'altro tipo di asserto (intorno al significato) e la legittimità dell'asserto di senso (o, in generale, dell'asserto intorno alle rappresentazioni soggettive) consiste nel tener fermo quest'ultimo come asserto di senso.

9. *Significato realistico e costituzionale dell'intersoggettività nella Costruzione*

Le tematiche di Carnap qui sopra considerate portano ad una definizione specifica dell'intersoggettività: gli oggetti fisici sono i contrassegni dei processi psichici altrui. Se ci si pone dal

punto di vista fenomenologico (la *Costruzione* riconosce esplicitamente i « punti di contatto » tra la teoria della costituzione e la concezione husserliana della « mathesis » dell'esperienza immediata; cfr. § 3 — e, per il concetto di « intenzionalità, il § 164) si deve certamente riconoscere che gli « altri » sono il loro comportamento; ma resta insieme problematico che il comportamento sia contrassegno di una dimensione psichica non appartenente all'esperienza — anche se è vero che per l'uomo comune e per la scienza (la psicologia) il comportamento è assunto come contrassegno e come proiezione fenomenica di processi psichici non empirici. Il che avviene sulla base di un ragionamento analogico più o meno consapevole, che coordina il mio comportamento a quello degli altri e i miei processi psichici a quelli altrui. Questa coordinazione è però una semplice ipotesi; ma per Carnap, come per il neopositivismo in generale, i procedimenti dimostrativi e inferenziali del senso comune e della scienza sono il dato, di cui la filosofia è, come abbiamo osservato, semplice chiarimento. In questo caso il chiarimento consiste, tenendo fermo che il comportamento empirico è contrassegno della coscienza altrui, nel precisare che la rappresentazione della coscienza altrui, con tutti i suoi processi, è una semplice rappresentazione soggettiva che non ha alcuna intenzionalità reale: non già nel senso che sia vero affermare che la coscienza altrui non esiste, ma nel senso che è insignificante sia l'affermazione, sia la negazione di tale coscienza. Ebbene, questo *non* è il concetto realistico dell'intersoggettività, ma, sia pure diversamente im-

postato, è il concetto neopositivistico di Wittgenstein e di Schlick; non è il discorso di chi presuppone la pluralità dei soggetti, ma è di chi pone l'insignificanza di questa presupposizione (sia pure continuando a mantenere il presupposto del senso comune e della scienza che il comportamento sia contrassegno della psichicità). Questo concetto dell'intersoggettività — ecco dunque l'osservazione che qui vogliamo sottolineare — è costruito *all'interno* della teoria della costituzione e del sistema di costituzione (che traduce in un organismo di concetti le prescrizioni di questa teoria); ma, come già abbiamo rilevato, teoria e sistema costituzionali sono costruiti precisamente sotto la spinta di quel concetto realistico dell'intersoggettività, che nel linguaggio costituzionale vien posto come insignificante. *Sulla base di un presupposto realistico si costruisce un linguaggio, all'interno del quale tale presupposto e la sua negazione son posti come insignificanti.*

Negli *Pseudoproblemi* questa contraddizione è meno rilevabile, perché sin dall'inizio il discorso si sviluppa sul piano della teoria della costituzione; d'altra parte anche in questo saggio si tien ferma l'impostazione della *Costruzione*, cui esplicitamente si rinvia per l'approfondimento delle tesi della teoria della costituzione (§ 6). E si badi che la maggiore radicalità degli *Pseudoproblemi* rispetto alla *Costruzione* — di cui Carnap parla nella Prefazione alla 2ª ediz. della *Costruzione* e che dichiara di condividere ancora, nonostante l'adozione di un metodo di verifica- zione più liberale — non ha nulla a che fare con un riscatto dei presupposti realistici della *Costru-*

zione, ma riguarda il linguaggio costituzionale, che in quest'opera negava significato *scientifico* alle tesi filosofiche, mentre negli *Pseudoproblemi* nega loro *ogni* significato.

Alla base dell'esclusione che gli asserti intorno a F (e li si consideri come paradigmi di tutti gli asserti di questo tipo) abbiano, in quanto diversi dagli asserti intorno a K (e cioè non in quanto aventi la stessa estensione di questi asserti), un'intenzionalità reale, e dunque un'intenzionalità trascendente, sta il presupposto che la scientificità del linguaggio consista nel parlare di cose che soddisfano le stesse funzioni proposizionali che sono soddisfatte dai dati empirici e che quindi, in quanto differenziate da questi, non sono che loro proiezioni, o modi diversi di espressione del dato empirico. Che poi è il presupposto del valore assoluto della tesi dell'estensionalità. A partire dalla *Sintassi logica del linguaggio*, Carnap ha riconosciuto che non è necessario ridurre estensionalmente tutti gli asserti ad asserti intorno al dato immediato, e che si possono introdurre, mediante postulati, nuovi asserti, come proposizioni primitive, purché da essi siano deducibili proposizioni riguardanti il dato immediato. Non si parla dunque più di verificaione completa e cioè di « costituzione » degli asserti della scienza, ma di loro confermabilità.

Il presupposto del valore assoluto del linguaggio estensionale basato sui dati empirici viene pertanto a cadere, e viene insieme a cadere il fondamento dell'antimetafisicismo della *Costruzione*. Il concetto di confermabilità degli asserti può essere adottato anche dal sapere metafisico

(o, meglio, da un certo tipo di sapere metafisico), per il quale il mondo dell'al di là è introdotto perché altrimenti il concetto dell'al di qua sarebbe autocontraddittorio (questo è il tipo di teoreticità che il neopositivismo e buona parte della filosofia contemporanea continuano a trascurare). Col vantaggio, rispetto ai procedimenti « scientifici », che l'introduzione del concetto metafisico è la sua stessa assoluta conferma; ossia non c'è bisogno, dopo l'introduzione del concetto, di dedurre delle conseguenze sperimentali di esso: proprio perché l'introduzione consiste nel mostrare la necessità di intendere il mondo dell'al di qua come la conseguenza sperimentale dell'al di là. Questo, anche se l'al di là non soddisfa le stesse funzioni proposizionali soddisfatte dall'al di qua. La critica neopositivistica della metafisica è cioè un esempio rilevante dell'incapacità, da parte della cultura contemporanea, di oltrepassare definitivamente la cultura tradizionale sulla base degli strumenti concettuali che l'Occidente ha coscienza di possedere.

L'intento della *Costruzione*, comunque, non era (come Carnap osservava nella Prefazione alla 2ª ediz. della *Costruzione*) di aggiungere argomenti al principio della riducibilità di tutti i concetti al dato immediato, ma era quello di abbozzare in concreto una riduzione o costituzione di questo tipo. L'intento, cioè, era, o voleva essere, più che filosofico, metodologico-sistematico: far funzionare per davvero, dopo tanto antimetafisicismo filosofico genericamente enunciato, il sistema concreto del sapere empirico-intersoggettivo; anche se poi si debbono rilevare le stratificazioni filosofiche che hanno diretto la forma-

zione del sistema costituzionale, e anche se Carnap si lascerà riprendere da atteggiamenti di tipo prevalentemente filosofico antimetafisico.

I quali trapelano ben visibilmente dalla sua dichiarazione del 1961 di considerare ancora valida l'intransigente posizione antimetafisica degli *Pseudoproblemi* (*Costruzione*, Prefazione alla 2ª ediz., p. 77). Che poggia appunto, per quanto riguarda il tema dell'intersoggettività, sulla distinzione tra *Sachverhaltsvorstellung* (giudizio) e *Gegenstandsvorstellung* (nozione), che abbiamo richiamato al termine del paragrafo precedente. Qui non serve a nulla liberalizzare il metodo di verifica, sostituendo la « costituzione » con la « confermabilità », perché da una nozione (cioè da un semantico non apofantico) non si può dedurre alcuna conseguenza. Dopo aver stabilito che il comportamento empirico è « nucleo » (o « contrassegno », nella terminologia della *Costruzione*) rispetto al campo della psiche altrui (*Pseudoproblemi*, §§ 4-6), Carnap rileva che una proposizione come, ad esempio, « *A* è contento » (sia *p*) « esprime lo stesso contenuto teoretico », ossia lo stesso « valore logico » della proposizione: « *A* ha la bocca sorridente, gli occhi luminosi, eccetera » (sia *q*) (*op. cit.*, § 11). È vero che in *p* « resta espresso più di quanto viene espresso nel corrispondente asserto fisico » (cioè in *q*), « ma questo di più non è affatto un di più nel contenuto teoretico, ma esprime solamente... delle rappresentazioni di oggetto [*Gegenstandsvorstellungen*], tali dunque che in esse non vien rappresentato alcuno stato di cose e pertanto non possono formare il contenuto di un asserto » (*ibid.*). Quando dico *p*, e non *q*, espri-

mo, oltre a quello che esprimo dicendo *q*, « la rappresentazione di un sentimento di contentezza; certamente, di un sentimento di contentezza in senso psichico proprio [cioè mio], giacché un altro non lo conosco affatto » (*ibid.*). Gli elementi giustificativi della tesi specifica che Carnap vuol sostenere rispetto al campo psichico altrui sono tutti qui.

E sono piuttosto deboli, perché quando penso che *A* è contento non mi limito a giustapporre a *q* la rappresentazione di un sentimento di contentezza, ma *referisco* questa rappresentazione ad *A* e questo riferimento dà luogo ad un asserto; sì che il di più che c'è in *p* rispetto a *q* non è una *Gegenstandsvorstellung*. È vero che attingo dai miei stati psichici la rappresentazione del sentimento di contentezza, ma è anche vero che coordino questa rappresentazione al comportamento empirico altrui, e questa coordinazione è un giudizio. Questo è quanto mi accade di fare in quanto uomo comune. Dallo stesso punto di vista fenomenologico, la proposizione *p* (assunta come avente un'intenzionalità trascendente) è un problema. Un problema, e non un'autocontraddizione, perché la rappresentazione del sentimento di contentezza è sì attinta dai miei stati psichici, ma, come ogni altra determinazione, possiede un significato svincolabile dalla sua individuazione attuale: è appunto in quanto è reso così disponibile che il significato vien riferito (sia pure problematicamente) a un campo di coscienza non appartenente all'esperienza — ché, diversamente (prescindendo cioè da questa disponibilità), sarebbe di certo originariamente autocontraddittorio (e non problematico) rife-

rire un mio stato di coscienza (che dunque sarebbe riferito in quanto mio) ad un altro.

10. *L'ordinamento costituzionale secondo la primarietà conoscitiva*

Si può ora intendere il senso del passo che chiudeva il paragrafo 6. Affinché ci sia un sistema costituzionale è sufficiente che gli asserti del sistema siano « ridicibili » agli oggetti fondamentali, cioè che per ogni oggetto esistano « condizioni necessarie e sufficienti ». La riduzione scelta da Carnap nella *Costruzione* è però quella in cui le condizioni sono *anche* « contrassegni » degli oggetti ridotti, sì che questi ultimi vengono progressivamente riportati agli oggetti in base ai quali essi vengono conosciuti. Un oggetto si dice « conoscitivamente primario » rispetto a un altro (« conoscitivamente secondario »), quando questo viene conosciuto per mezzo del primo (§ 54); il contrassegno di un oggetto è appunto conoscitivamente primario rispetto all'oggetto di cui è contrassegno. La « primarietà conoscitiva » (§ 54) non dev'essere confusa col « valore conoscitivo » (§ 50), di cui abbiamo parlato sopra (cfr. par. 8): se la sistemazione costituzionale scelta da Carnap non mantiene il valore conoscitivo cioè il « senso », ma solo il valore logico degli asserti costituiti, essa li ordina peraltro secondo il rapporto di primarietà conoscitiva. Si chiarisca con l'esempio usato nel paragrafo precedente. *p* è condizione necessaria e sufficiente di *q*, e viceversa, ma *q* è contrassegno di *p* e

non viceversa, giacché tutto ciò che si può conoscere circa la psiche altrui è basato sulla constatazione del comportamento altrui, che dunque è conoscitivamente primario. La *Costruzione* sceglie pertanto la sistemazione costituzionale in cui *p* (conoscitivamente secondario) è ridotto a *q* (conoscitivamente primario), e cioè in cui *p* è costituito con *q*. In questa costituzione, però, non è mantenuto il valore conoscitivo di *p*, ossia quel valore psicologico-soggettivo, il « senso » che forma il « di più », che si trova in *p* rispetto a *q*. In altri termini (usando cioè una terminologia adottata in seguito da Carnap), il sistema di costituzione scelto nella *Costruzione* è un « calcolo », la cui « interpretazione » restituisce quelli che sono ritenuti gli effettivi rapporti di dipendenza gnoseologica che sussistono in realtà tra gli oggetti. Il rilevamento di questi rapporti non è di tipo epistemico, ma — come già si è detto — è affidato alle scienze empiriche o, anche, è risultante delle procedure conoscitivo-inferenziali in uso nella vita quotidiana.

Si tratta, a questo punto, di determinare il rapporto di primarietà conoscitiva che sussiste tra le principali specie di oggetti: gli oggetti fisici, psichici, spirituali (§§ 17-25; §§ 55 sgg.). Se gli oggetti spirituali sono le formazioni storico-culturali-sociali (ad esempio uno stato, una consuetudine, una religione), tali formazioni « si manifestano » nei processi psichici dei portatori (cioè di coloro in cui vive ad esempio una determinata forma di religione; § 24), e sono « documentati » da quegli oggetti fisici che l'uomo produce e in cui si esprime e si cristallizza la vita spirituale (*ibid.*). Ciò significa che gli oggetti spiri-

tuali sono riducibili alle loro manifestazioni e documentazioni; poiché le documentazioni sono elaborazioni umane della materia, esse esigono, per potersi realizzare, dei processi psichici (§ 55); sì che tutti gli oggetti spirituali sono riducibili ad oggetti psichici (*ibid.*). Il concetto di riducibilità è però reversibile, sì che è possibile anche quella riduzione inversa dello psichico allo spirituale, alle cui spalle agisce presumibilmente una filosofia di tipo hegeliano, « una teoria che spieghi dialetticamente l'intero accadimento cosmico come emanazione di uno spirito » (§ 56). Ma poiché la sistemazione costituzionale della *Costruzione* vuole realizzarsi conformemente ai rapporti di primarietà conoscitiva, e poiché gli oggetti psichici sono contrassegni degli oggetti spirituali (ad esempio tutto ciò che si può sapere intorno ad una religione è affermato sulla base della conformazione dei processi psichici appartenenti ai portatori di tale religione), la direzione costituzionale adottata è quella in cui gli oggetti spirituali sono ridotti a quelli psichici. Infine, oggetti fisici e psichici sono reciprocamente riducibili (§ 57), ma gli oggetti fisici sono contrassegni rispetto agli oggetti della psiche altrui, mentre gli oggetti della mia coscienza, gli oggetti cioè appartenenti al campo dei miei dati vissuti, sono contrassegni degli oggetti fisici. (Affermazione, quest'ultima, che non è da intendere in senso fenomenistico-metafisico, quasi che le mie percezioni siano il fondamento della conoscenza della realtà « esterna » corporea: questo può essere certamente il modo in cui procede la coscienza scientifico-comune, che però, nel sistema costituzionale, resta depurata, come già

si è visto per i contrassegni dei processi psichici altrui, da ogni intenzionalità trascendente). Relativamente alla primarietà conoscitiva, l'ordine degli oggetti nella sistemazione proposta nella *Costruzione* è dunque: oggetti psichici propri, oggetti fisici, oggetti psichici altrui, oggetti spirituali.

Gli sforzi compiuti nella *Costruzione* per neutralizzare il sapere scientifico e il sapere comune (che forniscono il contenuto reale di questo ordinamento costituzionale) rispetto ad ogni interferenza metafisica, sono indubbiamente notevoli, così come lo sono le precauzioni adottate per differenziare il sistema costituzionale dai sistemi metafisici sia di tipo idealistico, sia di tipo materialistico. Interessante, in questo senso, tutto quell'arco di considerazioni volte a chiarire come la riduzione degli oggetti spirituali a quelli psichici e la riduzione degli oggetti psichici altrui a quelli fisici e di questi ultimi a quelli psichici propri, non significhi che ad esempio una religione sia *composta* di processi psichici (§ 56), o la coscienza altrui di oggetti fisici: che cosa siano « in sé » gli oggetti sono questioni (« problemi di essenza ») che Carnap lascia alla metafisica (§ 161). La « riduzione » di un oggetto a un altro riguarda solamente la traducibilità degli asseriti intorno ai due oggetti e cioè la possibilità di parlare di uno dei due in termini dell'altro (e, anche qui, con la limitazione che del primo deve essere mantenuto solo il valore logico e non necessariamente il suo senso). Se quindi si vuol parlare di « essenza » di un oggetto, ci si deve riferire alla sua « essenza costituzionale », la quale consiste nel modo determinato in cui

l'oggetto « si inserisce nella connessione costituzionale del sistema » e, in particolare, nel modo determinato in cui « esso deriva dagli oggetti fondamentali » (§ 161). E si è visto che nel sistema costituzionale gli oggetti appartengono a gradi diversi, perché appartengono a sfere diverse, sì che gli oggetti di una sfera non possono valere come argomenti ammissibili per le funzioni proposizionali relative agli oggetti di grado inferiore. L'autonomia delle diverse specie di oggetti è in questo modo anche troppo garantita. La possibilità di costruire un sistema con base nel campo fisico, e cioè in cui gli oggetti spirituali e psichici sono ridotti a oggetti fisici (§§ 59, 62) non ha dunque nulla a che vedere con una metafisica materialistica per la quale tutti gli oggetti nella loro essenza sono dei processi fisici. Nella teoria della costituzione, il proposito (metodologico) di elaborare lo strumento della comunicazione intersoggettiva è comunque in vario modo determinato dall'atteggiamento epistemico: sia nel senso che alla base del discorso neutralizzante si trova una prospettiva non neutralizzata, sia nel senso che il tentativo di neutralizzazione è in correlazione a strutture di tipo epistemico, come quella della primarietà conoscitiva. La possibilità di diversi ordinamenti costituzionali degli oggetti è analoga alla critica di Max Weber ad ogni tentativo epistemico di stabilire coordinazioni irreversibili tra i fenomeni e le loro cause (come avviene ad esempio nel principio marxista che la struttura economica è la condizione « in ultima istanza » determinante). Ma la teoria della primarietà conoscitiva si

presenta daccapo come una coordinazione irreversibile di tipo epistemico. A proposito della neutralità del dato Carnap rileva: « All'inizio del sistema i dati vissuti sono da assumere semplicemente così come essi sono dati; alle posizioni di realtà e di irrealtà che compaiono in essi [ossia alle affermazioni che qualificano un contenuto del dato come reale o irreal], non vien dato l'assenso, bensì sono "poste tra parentesi"; vien dunque esercitata la "sospensione" (ἐποχή) fenomenologica in senso husserliano » (§ 64), e solo in una fase più avanzata del sistema costituzionale viene introdotta la distinzione tra « reale » e « irreal », tra « io » e « tu ». Il « solipsismo metodico », quindi, « non deve essere interpretato come se all'inizio venisse operata una separazione dell' "ipse", dell' "io", dagli altri soggetti, o come se uno dei soggetti empirici fosse messo in rilievo e inteso come ciò che, dal punto di vista della teoria della conoscenza, debba valere come soggetto » (§ 65). Se nella *Costruzione* Carnap si fosse rigorosamente mantenuto fedele a questa impostazione fenomenologico-metodologica del discorso, l'intero senso del sistema costituzionale sarebbe andato completamente perduto, giacché è precisamente per il fatto che si presuppone la realtà di una pluralità di soggetti che, nell'orizzonte della *Costruzione*, ci si propone di costruire un sapere intersoggettivo, non riferentesi al materiale delle correnti individuali di esperienza, bensì alle proprietà strutturali del materiale. Si può controllare l'interferenza dei due punti di vista — quello fenomenologico-metodologico e quello realistico — in due luoghi

sorprendentemente vicini della *Costruzione*: intendiamo riferirci ai §§ 64 e 65, in cui il dato viene liberato con sufficiente chiarezza da ogni presupposizione di tipo realistico o fenomenistico, e al § 66, in cui la presupposizione realistica della pluralità dei soggetti viene esplicitamente affermata. In effetti — abbiamo già osservato — alla radice della *Costruzione* agisce la convinzione realistica, temperata dalla consapevolezza che l'esperienza è la mia esperienza, contenutisticamente differenziata dalle esperienze altrui. All'interno di questa prospettiva soggettivistica viene elaborato il sistema costituzionale (cioè accade proprio che « uno dei soggetti empirici sia messo in rilievo e inteso come ciò che, dal punto di vista della teoria della conoscenza, deve valere come soggetto »), e in questa elaborazione si assume come base del sistema un concetto neutralizzato di esperienza. In altri termini: stando all'interno della mia esperienza (prospettiva soggettivistica di fondo) costruisco lo strumento che presumo mi metta in comunicazione con le altre esperienze, e in questa costruzione adopero un concetto non soggettivistico di esperienza (il quale d'altronde si trova pur sempre all'interno di una concezione soggettivistica dell'esperienza). Ma nell'interferenza tra presupposizione realistico-fenomenistica di una pluralità di soggetti e neutralizzazione del dato si esprimono due diverse fasi della volontà di potenza: la fase in cui la volontà di potenza vuole l'esistenza reale della coscienza dei portatori di quel consenso senza di cui la potenza non esiste, e la fase nella quale la volontà di potenza si rende conto che il calcolo e la misura-

zione del consenso (e quindi dell'efficacia della potenza) non solo non è aiutato, ma è ostacolato dall'affermazione assoluta di quell'esistenza reale. Nella *Costruzione* questa seconda fase non riesce ancora a soppiantare la prima, ma si sviluppa al suo interno.

11. I dati vissuti elementari e la ragione della loro indecomponibilità

L'esperienza, assunta come base del sistema di costruzione, è, da un lato, la corrente dei dati vissuti (elementi fondamentali del sistema), dall'altro lato è la o le relazioni fondamentali che sussistono tra i dati vissuti, quella o quelle relazioni cioè cui vanno ricondotte tutte le ulteriori elaborazioni del dato. Per quanto riguarda il primo di questi due lati, è certamente vero che non si assumono come base gli ingredienti atomici dell'esperienza, per esempio le sensazioni o percezioni più semplici — e in questo senso la differenza rispetto ad una sistemazione di tipo wittgensteiniano è indubbiamente notevole —; ma è anche vero che, rispetto al sistema, i dati vissuti elementari sono assunti come unità indecomponibili e quindi, daccapo, come ingredienti atomici. Ogni dato vissuto è infatti l'intera esperienza ad un certo istante del tempo, e la corrente dei dati vissuti è la stratificazione fluente delle sezioni rispettivamente costituite dai singoli dati vissuti elementari; e quindi è l'unità-totalità del tempo. Questo è l'aspetto che differenzia la base della *Costruzione* dalla base

del *Tractatus* di Wittgenstein, giacché ogni dato vissuto è la compagine di tutti gli ingredienti atomici e complessi del dato di un determinato punto del tempo.

L'assunzione di questo tipo di base è una *scelta* (perché nella *Costruzione* si riconosce la possibilità di sistemi con base differente e pertanto anche con base atomizzata in senso wittgensteiniano), ma la motivazione di tale scelta è ancora l'intento di rispettare, nell'ordinamento costituzionale, il rapporto della primarietà conoscitiva, e le compagini globali sono appunto conoscitivamente primarie rispetto ai loro membri. Poiché il « dato » — inteso come unità-totalità dei dati vissuti (§ 67) — è la compagine di tutte le compagini, allora il dato « è conoscitivamente primario rispetto ad ogni altra cosa » (*ibid.*) e quindi rispetto ad ogni contenuto particolare o atomico del dato stesso, così come nella *Gestaltpsychologie* l'impressione globale è conoscitivamente primaria rispetto alle singole sensazioni (*ibid.*). Ma più interessante è, anche in questo caso, il rapporto con la logica della filosofia idealistica. Il senso epistemico dell'affermazione hegeliana che « il vero è l'intero » si proietta, in parte confermato e in parte trasformato in senso metodologico-funzionale, nell'affermazione che le impressioni globali sono conoscitivamente primarie rispetto alle singole sensazioni che, come tali, sono il risultato di una astrazione. Una proiezione analoga è rilevabile tra il principio della *Costruzione* che il significato scientifico degli oggetti è dato dalla loro interrelazione nel sistema costituzionale e il principio hegeliano che il sapere non presuppone i suoi oggetti, il si-

gnificato dei quali emerge dunque come risultato del processo che li pone.

Nel § 68 della *Costruzione*, il motivo per il quale i dati vissuti elementari debbono essere assunti, nel sistema di costituzione, come « unità indecomponibili » viene prospettato nel modo seguente. Poiché ogni grado della costituzione è l'istituzione di una classe o di una relazione, il primo grado del sistema sarà dato da classi o da relazioni di elementi fondamentali, il secondo grado da classi delle classi e delle relazioni del primo grado e da relazioni tra classi e tra relazioni del primo grado. Ciò significa che la costituzione è solo una sintesi e non un'analisi dei dati vissuti elementari, e cioè che il procedimento costituzionale non li scompone. Una trattazione o considerazione qualsiasi delle unità elementari è allora possibile solo mediante la loro inserzione in un sistema ordinato di relazioni. L'ordinamento costituzionale delle classi e delle relazioni forma infatti quella *struttura* dell'esperienza che, ad un tempo, si pone come il contenuto oggettivo e intersoggettivo del sapere scientifico, e che è appunto il sistema ordinato di relazioni in cui vengono inseriti i dati vissuti elementari. Vogliamo dire che l'affermazione che nell'ordinamento costituzionale i dati vissuti intervengono solo come unità indecomponibili è l'equivalente dell'affermazione che il sapere scientifico è possibile solo in quanto prescinde dal materiale ed esprime unicamente quella *forma* del dato, che è appunto la rete di relazioni in cui ogni dato vissuto si trova (sì che in tale espressione non viene comunicato il contenuto concreto del dato — che quindi resta come unità

indecomponibile). Questo è il significato di fondo che sta alle spalle del § 68 e che nel § 66 era stato chiaramente ribadito (« la scienza è, per essenza, scienza della struttura, e pertanto esiste una via per costituire l'oggettivo uscendo dalla corrente individuale dei dati vissuti »); anche se, nel § 68, il tema dell'intersoggettività non viene esplicitamente formulato e vien messo invece in evidenza il suo aspetto formale, cioè il concetto che gli elementi di una costruzione sono, in essa, delle unità indecomponibili; onde, nel caso specifico, si presenta il problema di costituire, sulla base dei dati vissuti, quelle particolari qualità sensibili che vengono normalmente riguardate come ingredienti dei dati vissuti: il problema di indicare le proprietà degli elementi indecomponibili.

Si tratta allora di escogitare un procedimento costituzionale, che non sia una vera e propria analisi, ma una « quasi-analisi », un modo cioè di parlare intorno alle unità indecomponibili (e ad ogni tipo di indecomponibile), che consenta di caratterizzarle senza descriverle; un procedimento sintetico, dunque, che è appunto la caratterizzazione strutturale del dato, di cui abbiamo parlato anche qui sopra, ma che deve essere ora più determinatamente prospettata. Ci troviamo infatti di fronte alla costruzione concreta dello strumento, mediante il quale Carnap pensa di poter realizzare la comunicazione del sapere oggettivo-intersoggettivo.

12. *Il metodo della quasi-analisi.*
Le osservazioni critiche di Goodman

Gli asserti riguardanti le unità indecomponibili non possono essere descrizioni di proprietà, ma descrizioni di rapporto; poiché tutti gli asserti del sistema costituzionale sono estensionali (e quindi sono estensionali anche quelli che esprimono le relazioni fondamentali in cui si trovano i dati vissuti), le descrizioni di rapporto devono essere date in termini di descrizioni di relazione (la relazione essendo appunto l'estensione del rapporto): non si considera il senso particolare dei rapporti tra i dati vissuti, ma solo la loro estensione, enumerando (o contrassegnando in qualsiasi altro modo) le coppie di membri che stanno nella o nelle relazioni fondamentali (§ 69). Se la quasi-analisi non perviene all'indicazione di ingredienti veri e propri dei dati vissuti, essa indica per altro dei « sostituti formali » di tali ingredienti — indica cioè dei quasi-ingredienti — e si sviluppa secondo un procedimento rigorosamente analogo a quello dell'analisi vera e propria. Di qui l'importanza del § 70, dove Carnap esemplifica in concreto quest'ultimo procedimento.

Prima di entrare in argomento è opportuno avvertire ancora una volta che tutto questo discorso ha senso solo se lo si interpreta secondo la direttiva generale della *Costruzione*: il tema dell'intersoggettività. Se (sulla base della convinzione che esista una pluralità di soggetti con correnti del dato vissuto completamente diversificate) mi propongo di far capire ad un altro che cosa intendo con la parola « rosso », devo

rinunciare ad ogni descrizione qualitativa (descrizione di proprietà), poiché sussiste sempre in linea di principio la possibilità che io parli di una sfumatura o di un colore o addirittura di un tipo di sensazione diversi da quelli di cui parla il mio interlocutore; se invece riesco a indicare tutti i rapporti (descrizione di rapporto) in cui si trovano le cose rosse, otterrò allora una *rete* di rapporti, che ben difficilmente avrà un *disegno* uguale a quello che otterrei se invece di considerare le cose rosse considerassi ad esempio le cose verdi. Il disegno di questa rete di rapporti, considerato nel suo aspetto formale (assunto cioè nella sua struttura), mi serve allora come « sostituto » di quelle determinazioni qualitative che non mi consentirebbero mai di far capire all'interlocutore che cosa intendo con la parola « rosso » e cioè mi serve come definizione intersoggettiva (e insieme costituzionale) del rosso, nella quale non indico dei veri e propri ingredienti del rosso, ma degli ingredienti *sui generis*. Questa, molto sommariamente, la prospettiva in cui si tiene la *Costruzione* (e cioè il presupposto che i formalismi rendano possibile la comunicazione e l'accordo intersoggettivo).

Si prenda in considerazione un procedimento analitico e ci si proponga questo problema: dato un certo numero di cose, di cui non si conoscano gli ingredienti (cioè le proprietà) giungere a conoscere tali ingredienti mediante una descrizione di relazione, e cioè indicando l'elenco di coppie di membri che si trovano in una certa relazione data. *Esempio*: è dato un certo numero di cose, ognuna delle quali ha uno o più colori

di una serie di tre¹ colori. Senza conoscere quali siano i colori di ciascuna cosa e sapendo solamente quali coppie di cose stanno nella relazione di « affinità di colore » (ossia hanno almeno un colore in comune), definire ognuno dei tre colori, stabilendo le « classi di colore », ossia le classi delle cose che hanno un colore in comune (accompagnato o no da altri colori).

Ogni cosa con più di un colore appartiene a più classi. Ci sono quindi in tutto tre classi parzialmente sovrapposte. Ogni classe soddisfa le due seguenti proprietà: (A) gli elementi di ogni coppia di elementi della classe sono « affini di colore », cioè ogni coppia deve trovarsi nella serie delle coppie per le quali vige la relazione di affinità di colore; (B) le classi di colore sono le classi più grandi possibili che soddisfano la proprietà (A), e cioè non può esistere alcuna cosa (appartenente al gruppo di cose considerato) che non appartenga alla classe e abbia affinità di colore con tutti gli elementi della classe. Questa seconda proprietà può mancare se si verificano certe condizioni sfavorevoli, di cui parleremo in seguito. Carnap chiama « circoli di similarità » le classi costruite sulla base delle proprietà (A) e (B). Indichiamo i tre colori con i simboli convenzionali k_1 , k_2 , k_3 , perché non sappiamo se k_1 sia il verde o il rosso o l'azzurro. Si dirà allora che se una cosa è elemento di k_1 , essa ha il colore k_1 ; e che se è bicolore sarà elemento, poniamo, di k_1 e k_2 . Sulla base della serie delle coppie che

stanno nella relazione di affinità di colore si può allora stabilire « quale colore possiede » ognuna delle cose considerate (e quali altre cose hanno lo stesso colore) e cioè si possono indicare gli ingredienti di ciascuna cosa, non già come qualità concrete, ma come classi aventi come elementi certe cose e non altre.

In concreto: supponiamo che siano date sei cose, che ognuna sia indicata da un numero, e che le lettere r , a , v indichino i tre colori (rosso, azzurro, verde) che possono trovarsi su ogni cosa (e che quindi, ad esempio, $1.ar$ significhi quella, delle sei cose, che è in parte azzurra e in parte rossa); supponiamo inoltre che i colori siano distribuiti sulle sei cose nel modo in cui appare dalla seguente Tavola I:

Tavola I

1.ar	4.v
2.a	5.r
3.av	6.av

Nella comunicazione intersoggettiva non ci si trova però in condizioni di far capire che cosa si intende con le parole che indicano le qualità concrete a , r , v . Si tratta allora di vedere se, facendo affidamento soltanto su un elenco delle coppie di cose che stanno nella relazione di affinità di colore (e in cui si rinuncia a indicare quali colori possiede una cosa, e quale colore è posseduto in comune da due cose) si potrà dare una definizione dei tre colori. Sulla base della Tavola I, l'elenco in parola sarà quello indicato dalla seguente Tavola II.

1. Nel testo (§ 70) si parla di una serie di cinque colori: questa è l'unica modificazione che operiamo per maggior semplicità e chiarezza.

Tavola II

1:1	2:2	3:3	4:4	5:5	6:6
1:2	2:3	3:4	4:6	5:6	
1:3	2:6	3:6			
1:5					
1:6					

Sulla base della sola Tavola II si deve dunque stabilire quali siano le classi di colore relative alle sei cose. Poiché tali classi sono le classi i cui elementi sono tutti e solamente quei numeri che nella Tavola I sono seguiti da qualche lettera uguale, la validità di questa procedura sarà provata mediante il confronto con la Tavola I. Le classi ottenute debbono soddisfare le due proprietà (A), (B) sopra indicate, giacché (A), (B) caratterizzano univocamente la classe. La Tavola II è appunto la serie delle coppie nella quale, secondo quanto è richiesto da (A), sono elencate tutte le coppie che possono comparire nelle classi di colore ottenute, e nella quale, secondo quanto è richiesto da (B), non compare alcuna cosa (delle sei cose) che, non appartenendo ad una classe, sia accoppiata nella Tavola a tutti gli elementi di questa classe.

Orbene, applicando (A) e (B), incominciamo a elencare tutte le cose accoppiate a 1. Otteniamo la classe [1 2 3 5 6]. La quale però non soddisfa (A), perché le coppie 2:5 e 3:5, che sono tuttavia coppie di questa classe, non sono elencate nella Tavola II. Dovremo allora procedere, per ottenere una classe di colore, o eliminando 5, oppure eliminando 2 e 3 insieme. Nel primo caso otteniamo la classe [1 2 3 6], che soddisfa

sia (A), sia (B). Chiamiamo k_1 questa classe. Nel secondo caso otteniamo la classe [1 5 6], che soddisfa anch'essa (A) e (B) e che chiamiamo k_2 . Una terza classe di colore è ottenuta elencando tutte le cose accoppiate a 3. Si ottiene la sequenza 1, 2, 3, 4, 6, in cui però le coppie 1:4 e 2:4 non si trovano nella Tavola II, e quindi, anche qui, si dovrà eliminare o 4 o 1 e 2 insieme. Poiché, nel primo caso, si otterrebbe daccapo la classe k_1 , rimane il secondo caso, che porta alla classe [3 4 6], che soddisfa sia (A), sia (B) e che chiamiamo k_3 . Si può mostrare facilmente che non esistono altre classi che soddisfino (A) e (B). Se ora confrontiamo le classi ottenute con la Tavola I, possiamo rilevare che k_1 [1 2 3 6] include tutte e soltanto le cose azzurre (a), che k_2 [1 5 6] include tutte e soltanto le cose rosse (r) e k_3 [3 4 6] tutte e soltanto le cose verdi (v). L'applicazione delle regole (A) e (B) alla Tavola II consente pertanto di dare una definizione strutturale e non qualitativa dei tre colori, indicando i raggruppamenti di oggetti che hanno un colore in comune. A questo punto, non potrò certo pretendere di far concretamente capire al mio interlocutore che cosa intendo con le parole « azzurro », « rosso », « verde », ma potrò intendermi con lui sulle proprietà formali o strutturali di queste qualità e, innanzitutto, sulla proprietà fondamentale e caratterizzante, il suo essere cioè la qualità che conviene a questo e non a quest'altro o questi altri gruppi di cose.

La concreta esemplificazione qui sopra sviluppata non si trova nel testo di Carnap (che dà per altro tutte le indicazioni necessarie per eseguirla), ma nel cap. V del saggio di Nelson Good-

man, *The structure of appearance*, 1951, pp. 119 sgg. A questo capitolo, dedicato alla *Costruzione*, si deve appunto quella serie di osservazioni critiche, per le quali Carnap ha ritenuto in seguito di dover dare una base diversa al sistema di costituzione. Nel § 70 si accenna infatti tra parentesi alla possibilità che si presentino delle « circostanze sfavorevoli », per le quali venga a mancare la proprietà (B): se uno dei tre colori (per esempio l'azzurro) è « scorta » di un altro (per esempio del rosso) e cioè non si presenta mai senza quest'altro, non è possibile allora costruire la classe del colore azzurro e quindi non è possibile definire strutturalmente l'azzurro. Se infatti (cfr. N. Goodman, *op. cit.*, p. 122) i colori fossero distribuiti non come nella Tavola I, ma come appare dalla seguente Tavola III:

Tavola III

1.ar	4.v
2.a	5.aur
3.av	

allora l'elenco delle coppie di cose che stanno nella relazione di affinità di colore sarebbe:

Tavola IV

1:1	2:2	3:3	4:4	5:5
1:2	2:3	3:4	4:5	
1:3	2:5	3:5		
1:5				

Procedendo come sopra, si ottiene, elencando le cose accoppiate a 1, la classe [1 2 3 5], che soddisfa (A) e (B) e che chiamiamo k_1 . Confrontan-

do con la Tavola III, rileviamo che k_1 è la classe delle cose azzurre. Ma, come possiamo desumere dalla Tavola III, anche la classe [1 5] è una classe di colore (cioè è la classe delle cose che, nella serie di queste cinque cose considerate, sono rosse). Ciò nonostante, questa classe non può essere costruita sulla base di (A) e (B), poiché nella Tavola IV 2 è accoppiato sia con 1, sia con 5, e quindi deve essere incluso in questa classe; e lo stesso si dica di 3; si che, sulla base di (A) e (B), non è possibile tener differenziata la classe [1 5], e dobbiamo pervenire daccapo (dovendo cioè includere 2 e 3) a quella stessa classe [1 2 3 5] che avrebbe dovuto invece servire a definire l'azzurro. In questo caso non è possibile definire il rosso separatamente dall'azzurro, cioè non è applicabile il metodo di elaborazione di una definizione intersoggettiva.

Carnap ritiene che — a meno che non esistano connessioni sistematiche nella distribuzione dei colori — il verificarsi delle circostanze sfavorevoli che non consentono il funzionamento di quel metodo sia tanto più improbabile quanto più aumenta il numero delle cose considerate e quanto più decresce il numero medio dei colori su ciascuna cosa. Goodman osserva che non solo non sussiste alcun metodo per stabilire se in una certa sfera di oggetti si verifichi o no la circostanza sfavorevole, ma, applicando la procedura in esame ai dati vissuti elementari (che corrispondono appunto ai colori dell'esempio), si verifica la circostanza opposta a quella prevista da Carnap, e cioè il numero medio delle qualità che convengono ai singoli dati vissuti elementari non tende affatto a decrescere (*op.*

cit., p. 123). Ma ciò che più importa, osserva giustamente il Goodman, è che l'esclusione di connessioni sistematiche nella distribuzione dei colori (che per Carnap dovrebbe garantire l'improbabilità del verificarsi della circostanza sfavorevole) è una petizione di principio, giacché la circostanza sfavorevole è precisamente un tipo di connessione sistematica (*ibid.*, pp. 123-24). Infine Goodman considera il caso in cui si dia una situazione come quella indicata nella seguente Tavola V.

Tavola V

1. <i>av</i>	3. <i>ar</i>	5. <i>a</i>
2. <i>rv</i>	4. <i>r</i>	6. <i>v</i>

Evidentemente, qui non si verifica la circostanza sfavorevole, e ciò nonostante la procedura per la definizione intersoggettiva fallisce il suo intento. L'elenco delle coppie è infatti in questo caso:

Tavola VI

1:1	2:2	3:4
1:2	2:3	3:5
1:3	2:4	4:4
1:5	2:6	5:5
1:6	3:3	6:6

In base alla Tavola V, le cose 1, 2, 3 non formano una classe, eppure la sequenza [1 2 3] soddisfa sia (A) (perché tutte le cose di questa pseudoclasse sono elencate nella Tavola VI), sia (B) (perché nessuna cosa che non appartiene a questa pseudoclasse è accoppiata nella Tavola VI con tutti i membri della pseudoclasse). Si

dovrebbe dire allora che [1 2 3] è una vera e propria classe di colore, ma se si va a vedere quale colore 1, 2, 3 hanno in comune, si rileva che non ne hanno nessuno. Questo fallimento si verifica in tutti i casi in cui le cose si dispongono secondo la seguente formula:

$$1.abc \quad 2.bcd \quad 3.cde \quad 4.def^1$$

1. Tutti questi rilievi di Goodman sono esatti — nel senso in cui l'esattezza è intesa dal punto di vista empirico-scientifico. Un'esattezza ipotetica, cioè. Si potrebbe chiedere che garanzia possiede l'affermazione che una determinata coppia non è inclusa in un certo elenco di coppie: in base a che cosa si esclude infatti che ripercorrendo un elenco, anche breve, si trovi inclusa una coppia che in precedenza era stata trovata assente? O viceversa? E queste domande fanno parte di quel più ampio rilievo critico, per il quale ogni enumerazione di oggetti empirici è, nonostante tutti gli accorgimenti adottati, solo un'ipotesi. Ma qui ci troviamo sul terreno in cui, adottando certi presupposti operativi, si tenta di costruire il sapere intersoggettivo. Il tentativo urta contro certe difficoltà, che rendono equivoca la comunicazione del sapere. Alcune di queste sono state indicate da Goodman.

Il quale però non allude mai, nelle pagine che abbiamo considerato, a quella tematica dell'intersoggettività, senza di cui si perderebbero di vista i motivi autentici che, nella *Costruzione*, portano alla elaborazione del metodo della quasi-analisi. (D'altra parte la teoria della costituzione e il sistema costituzionale proposti da Goodman si muovono pur sempre nel raggio della tematica dell'intersoggettività, nonostante le precisazioni, le rettifiche, le critiche anche sostanziali da lui apportate alla *Costruzione*: le costruzioni proposte da Goodman vogliono essere « quite as intersubjectively as those of any other system », *op. cit.*, p. 107). Goodman si ferma cioè al motivo formale (cui già sopra abbiamo fatto menzione), indicato nel § 68 della *Costruzione*: gli elementi fondamentali di un sistema debbono essere trattati, all'interno di questo sistema, come unità indecomponibili. Il che, per Goodman, è una « banalità » (*op. cit.*, p. 118). Senonché l'indecomponibilità dei dati vissuti è tutta *sui generis*, cioè significa — ci si consenta di ribadire — l'impossibilità di trasportare nell'analisi linguistica le concrete qualità del dato: questo resta al di fuori del linguaggio, intatto, indecompo-

13. Sapere scientifico-comune e sistema costituzionale

Se la base del sistema di costituzione è composta, da un lato, dagli elementi fondamentali (che nella *Costruzione* sono i dati vissuti elementari) e dall'altro lato dalla o dalle relazioni fondamentali secondo cui sono inizialmente assunti gli

sto: non già nel senso che la *percezione* non lo scorga molteplice e composto e quindi non lo analizzi (tant'è vero che ogni dato vissuto è posto come la totalità delle qualità presenti in un certo punto del processo temporale), ma nel senso che la *comunicazione* — il sapere intersoggettivo — non può fare affidamento sulla percezione, e cioè sul modo in cui il dato resta analizzato da questa, ma si affida alla proiezione linguistica del dato, che, se non è in grado di restituire la concretezza qualitativa di esso, è però in grado di definirlo strutturalmente, indicando le reti di relazioni in cui ogni dato vissuto si trova, e quindi costruendo un tipo sui *generis* di analisi.

Se invece si tien conto semplicemente, come fa Goodman, della motivazione dell'indecomponibilità dei dati, indicata nel § 68, il discorso della *Costruzione* diventa inspiegabilmente arbitrario: l'affermazione che le classi e le relazioni di dati e le classi e le relazioni di tali classi e relazioni formano un procedimento sintetico urta — isolata dal contesto — per lo meno contro quella tesi della teoria della costituzione, per la quale la classe è ciò che i suoi elementi hanno in comune (§ 33): nella misura in cui ogni dato vissuto è elemento di una pluralità di classi, in questa misura esso è sottoposto a un vero e proprio procedimento analitico, e quindi vien meno la ragione della sua indecomponibilità. Se invece si tien presente il carattere estensionale della classe e della relazione, e si tien presente che il procedimento estensionale dovrebbe realizzare quel trattamento formale dell'esperienza che, lasciando cadere l'aspetto qualitativo di essa e il senso psicologico delle proposizioni che la esprimono, consente la costruzione del sapere intersoggettivo, ci si rende conto allora del carattere non analitico di tale trattamento, ma, insieme, ci si rende conto che tale assenza di analisi caratterizza il linguaggio intersoggettivo *rispetto* all'analisi cui il singolo dato vissuto è sottoposto nell'atto percettivo. Che l'analisi sia negata solo *rispetto* al piano della comunica-

elementi, e se i dati vissuti sono conoscitivamente primari rispetto alle singole percezioni o sensazioni, le relazioni fondamentali sono per altro conoscitivamente primarie rispetto ai dati vissuti (§§ 7, 75): quelle costituiscono la « forma a priori » (Carnap si rifà esplicitamente al neokantismo, *ibid.*: cfr. inoltre § 83), questi la « materia a posteriori ». Le gravi difficoltà che scatur-

zione (e che quindi la quasi-analisi sia la figura specifica del sapere intersoggettivo) è confermato anche dalla lettura del § 71. È vero che, nell'« esempio », si incomincia a dire che « dal punto di vista del suo manifestarsi fenomenico e cioè secondo la sua dataità sensibile » il suono *c-e-g* è una totalità unitaria (onde può sembrare, ma erroneamente, che il discorso miri a negare l'analisi non già sul piano dell'intersoggettività, ma su quello della percezione), ma è anche vero che subito dopo si riconosce che il suono *c-e-g* ha affinità sonora con tutti i suoni che contengono *c*, con tutti quelli che contengono *e* e con tutti quelli che contengono *g*; sì che esso appartiene a tre classi di suoni. Ora, la percezione di questa affinità è possibile solo se *c-e-g* è percepito come una differenza (una differenza unificata, si capisce, ma unità di una differenza), e non come un significato semplice: altrimenti mancherebbe ogni fondamento per affermare che esso è affine a suoni tra loro differenti. Ma percepire *c-e-g* come una differenza significa analizzarlo in senso proprio. Questo resta fermo anche se si ritiene (come si rileva nell'« esempio » del § 71) che la percezione della differenza si realizzi solo correlativamente alla percezione dei suoni affini a *c-e-g*: questo rilievo non nega l'esistenza dell'analisi ma indica le condizioni del suo realizzarsi.

Che cosa significa allora l'insistenza del testo nella negazione che *c-e-g* abbia delle parti, sia diviso in ingredienti, eccetera? Una volta che si tien fermo che la percezione della differenza è la condizione della percezione dell'affinità sonora con altri suoni (così come, se si vuole, la percezione dell'affinità è condizione della percezione dell'interno differenziarsi di *c-e-g*), quell'insistenza non può mirare ad altro che ad escludere che le parti di *c-e-g* siano cose tra loro separate, percepite le une indipendentemente dalle altre. Carnap, poi, cerca di dedurre l'affermazione della separazione delle parti, ponendola come conseguenza dell'esercizio inconsapevole della quasi-analisi. La costruzione dei circoli di similarità, in-

riscono dall'assumere la forma come conoscitivamente primaria rispetto alla materia (un errore dal quale già Kant aveva messo chiaramente in guardia) non sono, nel testo, neppure sospettate. Ma, anche qui, ci si spiega chiaramente questo scompenso teoretico, se si tien presente l'interferenza del tema dell'intersoggettività, onde il discorso finisce col riferirsi non al conoscere in

tuitivamente effettuata già nella conoscenza comune, e quindi, stando all'esempio, la costruzione dei circoli di similarità *c*, *e*, *g* determina infatti l'impressione che *c*, *e*, *g* siano tre parti autonome, di cui *c* - *e* - *g* sarebbe la somma, mentre in effetti sono « tre diverse direzioni » nelle quali possiamo procedere muovendo dal suono unitario; e cioè sono sì tre parti (altrimenti non ci sarebbe alcun fondamento perché dal suono unitario ci si debba muovere proprio in quelle tre direzioni e non in altre), ma non sono parti astrattamente separate, termini di una mera collezione. E nel § 86 (che può essere utilmente sfruttato a questo punto) si afferma che « è probabile che non esista alcuna collezione » e che ogni insieme sia organico.

Ciò non toglie l'impressione che il testo non sappia adeguatamente controllare la distinzione tra l'indecomponibilità percettuale dei dati vissuti (= esclusione che essi siano composti di parti autonome tra loro separate) e la loro indecomponibilità sul piano della comunicazione intersoggettiva. È chiaro comunque che la quasi-analisi, che porta alla definizione intersoggettiva, può costruire una descrizione di relazione solo sulla base (soggettiva) dell'analisi percettuale del dato vissuto, e che nella definizione intersoggettiva l'indecomponibilità di questo sta a significare che il linguaggio non fa menzione della sua conformazione qualitativa, ma del suo « inserirsi ordinatamente in una pluralità di connessioni di affinità sulla base di un rapporto di affinità » (§ 72): « Gli asserti scientifici parlano di pure forme [cioè delle proprietà formali dei rapporti] senza dire che cosa sono i membri e i rapporti di queste forme » (§ 12). E infatti, se negli « esempi » dei §§ 70 e 71 si parla di relazione di affinità di colore e di affinità di suono, si deve tener presente che nella definizione intersoggettiva resta inespresso il senso psicologico della relazione e si tien ferma solo la sua caratteristica formale e cioè la sua « struttura », in questo caso il suo essere una relazione riflessiva e simmetrica.

quanto tale, ma al conoscere in quanto comunicazione intersoggettiva: come abbiamo ormai più volte ribadito, dal punto di vista della comunicazione il primo non è il materiale concreto dell'esperienza, e nemmeno la sintesi di esso con la forma che gli conviene: il primo è la forma pura, la « struttura del dato ».

Si tratta allora di trascogliere quei rapporti (o quel rapporto), che siano in grado di esprimere (logicamente, non psicologicamente) tutte le determinazioni che secondo la scienza (e il senso comune) convengono al mondo. Il criterio della scelta del rapporto fondamentale è dunque dato dalla effettiva possibilità di ridurre al rapporto scelto tutti gli oggetti della scienza, e innanzi tutti gli oggetti fisici. Poiché, nella *Costruzione*, questa riduzione è solo abbozzata a grandi linee e con vaste lacune, e si riconosce il carattere di tentativo del *contenuto* del sistema di costituzione (cfr. § 84), tutto il discorso sulle relazioni fondamentali ha il significato di un'ipotesi di lavoro (cfr. § 83), alla quale Carnap preferirà in seguito altre che sembra diano maggiori garanzie di successo (cfr. *Costruzione*, Prefazione alla 2ª ediz.).

Nella costruzione, comunque, è posto come unica relazione fondamentale il « ricordo di similarità » (*Er*). Che è un tipo specifico della relazione di « similarità parziale » (*Ae*). Due dati vissuti *x*, *y* sono parzialmente similari quando in *x* esiste un quasi-ingrediente (*a*) simile a un quasi-ingrediente (*b*) esistente in *y* (*xAey*). Questa relazione è simmetrica. Ma non è posta come relazione fondamentale perché può essere derivata da una sua sottospecie, che è la relazione di

similarità che sussiste tra x , in quanto temporalmente precedente, ed y , in quanto temporalmente susseguente. Questa sottospecie è appunto il ricordo di similarità (che è una relazione asimmetrica), giacché il confronto tra x e y è possibile se x continua ad essere presente in una rappresentazione-ricordo. Il ricordo di similarità è conoscitivamente primario rispetto ad Ae (Carnap si limita ad accennarlo all'inizio del § 78), e anche per questo motivo viene scelto come relazione fondamentale.

Su questa base (sulla base cioè dell'elenco delle coppie di dati vissuti che sottostanno alla relazione Er) si incomincia a operare la derivazione di Ae , dei circoli di similarità (rispetto ad Ae), dei dati vissuti elementari, delle classi di qualità (che indicano le singole qualità sensibili) e dell'uguaglianza parziale tra due dati vissuti. Nella misura in cui si ritiene possibile la derivazione di tutti gli oggetti della scienza dal ricordo di similarità, si dovrà dire allora che ogni asserto intorno a un qualsiasi oggetto è, *materialiter*, un asserto intorno ai dati vissuti, e, *formaliter*, un asserto intorno al ricordo di similarità (§ 83). I « quattro linguaggi » (§ 95), secondo cui viene esposto il sistema di costituzione (linguaggio logistico, sua trascrizione in parole, linguaggio realistico indicante il contenuto che nella coscienza reale corrisponde all'oggetto costituito, linguaggio ipotizzante una coscienza che non contenga nient'altro che il sistema costituzionale e cresca con il crescere di questo) sono, propriamente, formulazioni diverse di quel *linguaggio particolare* che è lo stesso sistema di costituzione. Tale sistema è cioè una costruzione linguistica elabo-

rata *all'interno* dell'unità totale del sapere o del linguaggio (che è data dal sapere comune e dal sapere scientifico). In altri termini, nella *Costruzione* è già implicitamente in atto quel rapporto tra « linguaggio I » (il sistema di costituzione) e « linguaggio II » (l'unità comprensiva del sapere), che nella *Sintassi logica del linguaggio* Carnap studierà metodicamente. Intanto, si verifica che il linguaggio costituzionale, che deve costituire il sapere intersoggettivo, presuppone necessariamente il linguaggio globale, cioè il concreto (incomunicabile, soggettivo) da cui si possono astrarre i formalismi intersoggettivi. Anche in questo caso sono da rilevare le proiezioni, nel sistema di costituzione, di alcune figure epistemiche, tipiche dei « sistemi » dell'idealismo romantico: la scelta della base (anche per Fichte il valore della scelta della base del sistema era dato dalla possibilità effettiva di ricostruire razionalmente il sapere), e cioè il problema del *cominciamento* e della possibilità di un discorso intorno alle determinazioni semplici; la preoccupazione di non far comparire nelle determinazioni dedotte più di quanto non si sia effettivamente dedotto (preoccupazione chiaramente espressa nel § 102, dove Carnap richiama « l'errore consistente nella violazione dei limiti di ciò che è in grado di comparire nell'indicazione di una costituzione dell'oggetto »); il rapporto, infine, tra la coscienza originaria (l'unità totale del sapere) e la coscienza che va ricostruendo razionalmente il contenuto originario, adeguandovisi progressivamente, in modo che ciò che è « per noi » divenga anche « per essa » — rapporto che nella *Costruzione* si esprime nel-

l'ipotesi di un soggetto A (cfr. §§ 99 sgg.) che va adeguandosi a « noi », che « conosciamo pienamente la realtà » (§ 102): non già nel senso che l'adeguazione ricostruisca razionalmente la concretezza del sapere (come avviene ad esempio nel sistema hegeliano), ma nel senso che le strutture formali vengono a realizzare un processo di interazione, in modo da porsi come proiezione formale e intersoggettiva dell'intero patrimonio conoscitivo.

D'altra parte, nei sistemi dell'idealismo romantico la coscienza comune è dedotta come momento necessario della verità (nel senso che si presume che la verità possa costituirsi solo in quanto la coscienza sia passata attraverso forme di non verità), ma la coscienza comune è dedotta come momento che dev'essere dialettizzato. Anche nel sistema di costituzione si opera una sorta di deduzione del contenuto della coscienza comune (includiamo in questa espressione anche la coscienza scientifica), ma, qui, la dialettizzazione consiste solamente nella purificazione della coscienza comune dagli atteggiamenti metafisici: il *contenuto* di tale coscienza viene mantenuto, e anzi costituisce l'orizzonte globale del sapere. « Il sistema di costituzione è una ricostruzione razionale di un processo conoscitivo già noto nei suoi risultati » (§ 102). Nel § 100 sono chiaramente rilevate le integrazioni che la coscienza comune e scientifica operano rispetto al dato (le integrazioni cioè che oltrepassano il puro contenuto fenomenologico), ma il rilievo non porta, come nel metodo husserliano, alla sospensione delle integrazioni, al fine di far emergere il puro contenuto fenomenologico, ma intende mettere

in chiaro quelle articolazioni conoscitive (intuitivamente e abitudinariamente operate nella coscienza reale), che il sistema costituzionale *assume in sé* ricostruendole razionalmente: ricostruendole, cioè non negandole, ma disponendole secondo i loro rapporti di riducibilità (cfr., per la costituzione delle parti non vedute di una cosa, il § 126, il § 132 per le formazioni psichiche inconscie e il § 135 per le integrazioni in generale). È vero che Carnap accetta il concetto husserliano di *εποχή* (§ 64), nel senso che, all'inizio del sistema di costituzione, i dati « sono da assumere così come son dati » (*ibid.*) e quindi rifiutando l'assenso alle affermazioni che pongono come reali o come irreali e illusorie le determinazioni del dato: ma la sospensione fenomenologica ha solo il compito di sgomberare la base del sistema, in modo da poter derivare ordinatamente da essa precisamente quelle posizioni di realtà e di irrealtà che all'inizio erano state poste tra parentesi e che vengono appunto effettuate intuitivamente nella coscienza comune e scientifica. Il metodo fenomenologico cioè è usato all'inizio di quell'ordinamento concettuale del sapere umano, che è una continua violazione di tale metodo. (Questo, prescindendo dal rilievo di fondo, per il quale *sia* il metodo fenomenologico, *sia* la coscienza comune sono, in quanto fede nell'evidenza dell'uscire e del ritornare nel niente, la violazione più radicale di ciò che autenticamente appare).

D'altra parte, non si deve perder di vista che la ricostruzione razionale vuole operare una neutralizzazione delle componenti (o delle esuberanze) metafisiche del linguaggio scientifico-co-

mune, riportandolo a quei limiti empirici che costituiscono per altro la sua « natura » e la sua vocazione originarie, che si tratta di enucleare. In questo senso si assume come materiale l'insieme delle integrazioni compiute nell'ambito della scienza e del senso comune, ma appunto col proposito di intenderle non già nella loro portata metafisica, ma nel loro senso empirico-costituzionale e metafisicamente neutrale. Il sistema costituzionale è così *pretracciato*, nel suo contenuto, dalla coscienza presistemica — un rilievo, questo, che peraltro è riferibile anche alla dialettizzazione hegeliana della coscienza comune.

La neutralizzazione delle componenti metafisiche delle integrazioni è data soprattutto dal principio che la costituzione dei campi integrati « che contengono anche oggetti che non compaiono immediatamente nei dati vissuti, non consiste in altro che in un ordinamento pertinente degli oggetti che si presentano immediatamente » (§ 132). L'avvertimento vale per la costituzione delle parti non percepite di una cosa, ed è frequentemente ripetuto e chiarito per la costituzione della psiche altrui e per l'utilizzazione costituzionale delle indicazioni delle altre persone (§ 144). La costituzione del non percepito è regolata principalmente dalle « integrazioni per analogia » (§ 135), riguardanti i processi parzialmente percepiti, che vengono integrati in modo analogo a quello in cui i corrispondenti processi totali sono stati rispettivamente percepiti in passato.

La costituzione del campo psichico altrui (che è una delle forme più importanti di integrazione) avviene mediante l'attribuzione dei processi psichici propri (miei) al corpo dell'altro

(già costituito come cosa fisica), sulla base dell'osservazione del comportamento fisico altrui. Per questa attribuzione si forma il concetto di dati vissuti altrui, o di esperienza altrui, che però è il concetto di un ordinamento specifico dei miei dati vissuti e dei loro ingredienti (§140). Quando si attribuisce all'altro la mia esperienza, non la si attribuisce però *in quanto mia*, ma in quanto è qualcosa di *analogo* alla mia effettiva esperienza: quando il senso comune afferma che A è contento, non intende *solitamente* affermare che A possieda proprio questo mio sentimento di contentezza, in quanto vissuto da me, ma che ne possiede uno analogo al mio. (« Solitamente »: ché non si esclude il caso di atteggiamenti anormali o infantili della coscienza comune, in cui le cose vadano proprio nel modo che solitamente non si verifica. Ma Carnap dichiara che la costituzione intende ricostruire razionalmente gli atteggiamenti normali — non patologici o difettosi — della coscienza comune; cfr. *Costruzione*, Prefazione alla 2ª ediz.).

La costituzione del mondo altrui è dunque, nella *Costruzione*, costituzione di una parte del mio mondo. Se con *M* si indica un'altra persona, si forma così il mondo di *M*, o il sistema costituzionale di *M* (S_M), come parte *del* (ossia del mio) sistema di costituzione (*S*). Tra *S* e S_M c'è dunque una certa analogia; ma anche se l'analogia è incompleta o addirittura assente, c'è la possibilità di stabilire una coordinazione intersoggettiva tra il mondo fisico e psichico in *S* e quello in S_M : nel senso che tra gli elementi dei due mondi sussistono gli stessi rapporti. Anche questo asserto è fondato sulle indicazioni linguistiche delle altre

persone (e quindi è una delle tante sintesi della coscienza comune, che sono ricostruite nel sistema costituzionale). Gli oggetti che nei due sistemi sono coordinati intersoggettivamente formano « lo stesso oggetto ». Poiché sussiste la possibilità di costituire, all'interno di S , una pluralità di sottosistemi costituzionali analoghi a S_m , si dice oggetto intersoggettivo la classe di tutti quegli oggetti che nei diversi sistemi sono intersoggettivamente coordinati ad un oggetto di uno qualsiasi di questi sistemi, e si dice mondo intersoggettivo il mondo di questi oggetti, che è l'autentico campo di oggetti della scienza.

Per la costituzione degli oggetti spirituali, Carnap auspica (§ 150) l'elaborazione di una « logica delle scienze dello spirito », che dovrebbe innanzitutto delimitare il campo di questi oggetti, indicando quegli oggetti spirituali (primari), la cui costituzione non esige la costituzione di altri oggetti spirituali, e di una « fenomenologia delle scienze dello spirito », che derivasse gli oggetti spirituali primari dagli oggetti psichici (loro manifestazioni e contrasegni). E cioè, mentre la costituzione del mondo fisico si trova avvantaggiata dallo stato avanzato delle scienze della natura, la costituzione del mondo psichico e soprattutto di quello spirituale deve attendere che la psicologia e le scienze della cultura raggiungano un sufficiente livello di scientificità. La costituzione di un oggetto spirituale, ad esempio dello « Stato », consisterà sempre, tuttavia, in una riduzione di questo concetto alle condizioni psichiche di un certo gruppo di persone, e quindi al loro comportamento linguistico e in generale espressivo, e quindi agli oggetti fisici

che costituiscono tale comportamento, e quindi ai miei dati vissuti che, secondo un determinato ordinamento conforme al ricordo di similarità, costituiscono quegli oggetti fisici. Il che, al solito, non significa, come invece nei sistemi metafisici, che gli oggetti spirituali siano « composti » da oggetti psichici e questi da quelli fisici, poiché la costituzione riguarda semplicemente il rapporto logico tra i vari tipi di oggetti (nessuno escluso) che si presentano nell'esperienza.

Al di là della scienza e del razionale resta dunque la metafisica. Realismo, idealismo, fenomenismo si oppongono tra di loro solo relativamente al concetto metafisico di realtà; per tutto il resto concordano e la teoria della costituzione è la loro comune piattaforma neutrale (§§ 177-178). La quale consiste sostanzialmente nell'assunto che « ogni conoscenza rinvia da ultimo ai miei dati vissuti, che sono messi in rapporto, collegati ed elaborati » (§ 178). Ciò che si può trovare in più nella teoria della costituzione appartiene alla logica.

Nelle pagine precedenti si è mostrato che i motivi che spingono alla costruzione della teoria e del sistema costituzionali denunciano come alla radice di tutta la *Costruzione* agisca la convinzione epistemica, che presupponendo una pluralità di soggetti, ritiene che l'accordo intersoggettivo possa realizzarsi relativamente alla strutturazione formale dei miei dati vissuti. In questo modo, la considerazione fenomenologica dell'esperienza (secondo la quale si costruiscono la teoria e il sistema costituzionali) si trova inscritta in una considerazione soggettivistica dell'esperienza. E l'assunto metodologico (cioè episte-

micamente neutrale) di costruire lo strumento della comunicazione intersoggettiva del sapere scientifico si trova pregiudicato da un presupposto epistemico (che per altro agisce tuttora nella stessa ricerca scientifica).¹

Il sistema costituzionale si identifica al sistema dell'oggettività-intersoggettività, perché la struttura formale dei dati vissuti elementari, in cui la costituzione consiste, è posta come il senso che può diventare comune a una molteplicità di coscienze. Già nella *Costruzione* si riconosce la possibilità di ordinamenti sistematici diversi da quello, in essa adottato, che assume come base i miei dati vissuti. Nella Prefazione del '61 Carnap sottolinea di avere mostrato nel suo libro (§ 59) « la possibilità di un'altra forma sistematica » che assume come base gli oggetti fisici (e in cui

1. Sarebbe errato ritenere che questo presupposto riemerge nell'ultima parte della *Costruzione* (« Chiarimento di alcuni problemi filosofici sulla base della teoria della costituzione »), che invece contiene pregevoli analisi di tipo fenomenologico-costituzionale, come quello sulla differenza tra concetti individuali e generali (§ 158), sull'identità (§ 159), sull'« io » (§ 163), sulla causalità (§ 165), sul rapporto psicofisico (§§ 166, 168). Quando infatti, dopo avere escluso dal sistema costituzionale il concetto metafisico di realtà (come indipendenza della coscienza), il testo riconosce che la teoria della costituzione e il realismo concordano, tra l'altro, nell'affermazione che gli oggetti empirici reali « sono indipendenti dal loro venire conosciuti, nel senso che essi sussistono anche durante il tempo in cui non compaiono nei miei dati vissuti o in quelli di un altro » (§ 177), questa proposizione ed altre consimili debbono essere intese tenendo presente il significato metafisicamente neutro che esse vengono ad assumere, una volta che l'integrazione del dato sia intesa come ordinamento specifico del dato stesso. Nel realismo, il concetto di indipendenza dalla coscienza vuole avere un'intenzionalità trascendente, e quindi è un concetto metafisico; ma questo stesso concetto diventa empirico-costituzionale, se viene inteso come coordinazione di dati.

consiste appunto il fiscalismo). « Oltre alle tre forme di sistema con base nel campo fisico, indicate nel libro a guisa di esempio (§ 62), prenderei soprattutto in considerazione anche una forma che contenga come elementi fondamentali cose fisiche e come concetti fondamentali proprietà e rapporti osservabili di tali cose. Uno dei vantaggi di questa forma di base è dato dal fatto che, relativamente alle proprietà e ai rapporti del tipo indicato, sussiste un maggiore accordo intersoggettivo [*eine grössere intersubjektive Übereinstimmung besteht*]. I concetti usati dagli scienziati in tutto il linguaggio presistematico sono di questo tipo. Pertanto mi sembra che un sistema di costituzione edificato su questa base sia particolarmente adatto per una ricostruzione razionale del sistema concettuale delle scienze della realtà ». La volontà che esista una molteplicità di coscienze o di soggetti che abbiano come contenuto comune la strutturazione formale dei dati vissuti elementari — la volontà cioè che esistano quelle condizioni del consenso, senza di cui non è possibile il dominio (e che non è necessariamente legata, ma anzi tende a liberarsi, nelle fasi più recenti del pensiero occidentale, dalla forma realistico-epistemica in cui tali condizioni sono volute) — non dipende cioè dalla forma che il sistema costituzionale ha assunto nella *Costruzione*, dove la base del sistema sono i miei dati vissuti, ma è una costante lungo l'intero arco delle indagini di Carnap. Il contenuto comune alla molteplicità di soggetti voluta da tale volontà non è dunque il mondo intersoggettivo che è costituito *come parte* del sistema costituzionale, ma è il sistema costitu-

zionale stesso, che sin dall'inizio viene costruito *all'interno* di tale volontà.

Dopo la *Costruzione*, la ricerca di Carnap si è mossa verso un sistema di costituzione i cui gradi non sono totalmente riducibili ai dati vissuti elementari mediante una serie di definizioni esplicite, e in cui si conferisce una crescente importanza ai « concetti teorici » della scienza che possono esser messi in relazione al dato immediato osservabile non mediante definizioni esplicite effettuate in termini di relazioni tra dati vissuti elementari, ma solo mediante « regole di coordinazione » (*Zuordnungsregeln*), dove i « concetti teorici » ricevono una « interpretazione », che però è sempre incompleta e problematica. Questa evoluzione del concetto di costituzione si ripercuote anche sul senso dell'intersoggettività all'interno di tale sistema: « Io inclino oggi alla convinzione che si debba dire la stessa cosa anche per tutti i concetti riferiti al campo psichico altrui, non solo per quelli della psicologia scientifica, ma anche per quelli della vita quotidiana » (*Costruzione*, Prefazione alla 2^a ediz.) — cioè si debba dire per questi concetti dell'intersoggettività quanto vale per i « concetti teorici » della fisica: che si tratta di postulati, il cui contenuto non può essere tradotto, mediante definizioni esplicite, in asseriti intorno ai dati sensibili, ma che da questi dati ricevono una « interpretazione » sempre incompleta e problematica. In questo modo, l'intersoggettività, come concetto costituzionale, non è più un ordinamento specifico dei miei dati vissuti, assolutamente sprovvisto, quindi, di ogni intenzionalità trascendente, ma, *quanto al suo contenuto*,

riconverge verso quel senso dell'intersoggettività che si manifesta nella volontà di consenso (cioè di potenza), al cui interno viene costruito il sistema di costituzione. *Quanto al suo contenuto*: perché in questa volontà — quale si configura nell'indagine di Carnap — l'esistenza della dimensione intersoggettiva è ancora un assoluto epistemico, mentre nella nuova strutturazione del sistema di costituzione si presenta come un postulato teorico. Dove tuttavia si è ancora lontani dall'intendere tale postulato come espressione della volontà che non solo vuole il dominio del mondo, ma vuole, impone il senso stesso del dominio (secondo quanto si è detto nei parr. XXI sgg. della prima parte). I « concetti teorici », e quindi il postulato dell'intersoggettività, sono « interpretati » dal dato sensibile in modo analogo a quello in cui un sistema formale viene interpretato attribuendo valori determinati alle sue variabili; la volontà di consenso, invece, *interpreta* il dato sensibile in modo tale che l'esistenza stessa del dominio non è un dato, prodotto dalla prassi scientifica, ma è il risultato della volontà interpretante, che, appunto, non « trova », ma *vuole* che una certa configurazione del dato sia dominio.